بُرہان

جلد ۵۰ | شعبان المعظم ۱۳۸۲ھ مطابق جنوری ۱۹۶۳ء | شمارہ ۱

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

یہ ایک بڑی ہی تلخ مگر تاریخی حقیقت ہے کہ اسلام سرتاپا عوامی، انسانی اور بہمہ وجوہ جمہوری مذہب ہے چنانچہ اس کا خدا، پروردگارِ عالم، اُس کا پیغمبر رحمۃ للعالمین - قرآن ھدًی للناس اور اُمّت مسلمہ شھداء علی الناس ہے لیکن اس کے باوجود اسلام کے ابتدائی دَور کو مستثنیٰ کر کے خود مسلمانوں کا مذاق کبھی جمہوری نہیں رہا، اپنے عہدِ عروج واقبال میں غیر مسلموں کے ساتھ انھوں نے بحیثیت مجموعی طور پر بڑے لطف وکرم اور احسان ومروّت کا معاملہ کیا مگر اس طرح جیسے کوئی کسی کو خیرات دیتا ہے، اس طرح نہیں جیسے ایک بزرگ اپنے خاندان کے تمام افراد کے ساتھ کرتا ہے اور [illegible] کی وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں نے اکثر وبیشتر تاریخ کے مختلف ادوار میں حکومت وسلطنت کی آغوش میں تربیت پائی، سیاسی طاقت واقتدار کے سایہ میں عمر کی منزلیں طے کیں، اس طاقت کا' دنیا کی ہر اچھی چیز کی طرح' اگر اُس کا استعمال صحیح نہ ہو، خاصہ ہے کہ دوسروں سے علیحدگی، رقابت، کشمکش اور بغض وحسد اور خود غرضی وخود پسندی کا جذبہ پیدا کرتی ہے، چنانچہ اسی طاقت کا نتیجہ ہے کہ مسلمان آپس میں فرقہ پروری کا شکار رہے - ایک فرقہ دوسرے فرقہ سے لڑا - ایک قبیلہ دوسرے قبیلہ کے ساتھ صف آرا ہوا - یہاں تک کہ بھائی بھائی سے، چچا بھتیجے سے - اور حد یہ ہے کہ بیٹا باپ سے شمشیر آزمائی کرتے ہوئے نہ شرمایا - اس سے بحث نہیں کہ دونوں میں کون حق پر تھا اور کون باطل پر! سوال صرف یہ ہے کہ ایسا ہوا کیوں؟ جس قوم کو غیروں اور دشمنوں کے ساتھ معاملہ کرتے وقت بھی عدل وانصاف اور ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ، پر عمل پیرا رہنے کا حکم تھا، وہ اپنے عزیزوں، رشتہ داروں اور بھائی بندوں کے ساتھ بھی قتل وخونریزی کا معاملہ کرنے پر اتر آئی! اس کا جواب بجز اس کے کچھ اور نہیں ہے کہ اسلام کی تعلیمات کے ماتحت پوری قوم اور پورے معاشرہ کا جو مزاج

... بنا چاہئے تھا۔ سیاسی طاقت و اقتدار اور حکومت و سلطنت کی مئے دو آتشہ کے اثر نے اسے نہیں بننے دیا
خدا کے نیک بندے اور پکے سچے مسلمان ہر دور میں رہے ہیں لیکن جہاں تک قومی خصلت و مزاج کا تعلق ہے
اسے ہرگز عوامی، جمہوری اور ہمہ انسانی نہیں کہا جاسکتا۔ جس قوم کے افراد رنگ و نسل، ملک و وطن اور مذہب کے
جزوی مسائل و عقائد کی بنیادوں پر نفع و ضرر اور نیک و بد میں امتیاز کرنے کے خوگر ہو گئے ہوں، وہ خود اپنے
اندرونی معاملات میں جمہوری نہیں ہو سکتی تو پھر بیرونی علائق و روابط میں کس طرح جمہوری ہو سکتی ہے۔؟

جمہوریت میں طاقت و قوت کا سرچشمہ عوام ہوتے ہیں، اس لئے جو شخص یا جو گروہ اپنے اخلاق، اخلاص و
بے نفسی اور لیاقت و قابلیت سے عوام کے حق میں زیادہ سے زیادہ مفید اور کارآمد ثابت ہوتا ہے۔ عوام اُسکو ہی
اپنا لیڈر تسلیم کرلیتے اور اقتدار کی مسند پر اسے بٹھا دیتے ہیں۔ اور اب وہ صرف عوام کے جسم پر نہیں بلکہ اُن کے
دلوں پر حکمرانی کرتا ہے، اس میں اقلیت اور اکثریت کا کوئی سوال نہیں ہوتا۔ مریض مرض کا ازالہ چاہتا ہے، ایک بھوکا
انسان رفعِ گرسنگی کے سامان کا جویا ہوتا ہے، ایک مظلوم اور دردمند شخص اپنے درد کا مداوا تلاش کرتا ہے تو وہ
ہرگز یہ نہیں دیکھتا کہ یہ چیزیں اُسے کن ہاتھوں سے مل رہی ہیں، جو بھی اُسے یہ چیزیں مہیا کرے وہ اسے قبول کرلیتا ہے
اور اُس کا بندۂ بے دام بن جاتا ہے، جو نفسیات افراد و اشخاص کی ہوتی ہیں وہی قوموں اور جماعتوں کی ہوتی ہیں
یہی وجہ ہے کہ اسلام کے ابتدائی دورِ تاریخ میں جبکہ مسلمانوں کا مزاج حقیقی معنوں میں جمہوری تھا اور وہ اپنی زندگی
کا نصب العین بنی نوعِ انسان کی اخلاقی، روحانی اور جسمانی خدمت سمجھتے تھے وہ اگر کسی ملک میں فاتح ہو کر بھی داخل
ہوئے تو محبوب بن کر رہے، انھوں نے اہلِ ملک کے دلوں پر حکومت کی۔ جن کی قسمت میں مسلمان ہونا تھا وہ مسلمان ہی
ہو گئے، اور جنھوں نے اپنا دھرم نہیں چھوڑا وہ بھی ان مسلمانوں کے اتنے گرویدہ ہو کر رہے کہ وقت پڑا تو خود اپنے
ہم مذہبوں کے مقابلہ میں مسلمانوں کی مدد کی، تاریخ کا مشہور واقعہ ہے۔ محمد بن قاسم چار برس کے قیام کے بعد سندھ
سے واپس بلایا گیا تو مندروں کے پجاریوں اور پنڈتوں میں صفِ ماتم بچھ گئی، اور بلاذری کے بیان کے مطابق ان لوگوں
نے نوجوان فاتح سندھ کے مجسمے بنا کر رکھے، یہ صرف اسی جمہوری مذاق و طبیعت کا اثر تھا کہ مسلمان جہاں پہنچ گئے
ملک کا ملک مسلمان ہو گیا، اُس کی ہواؤں کا رُخ پھر گیا اور فضائیں بدل گئیں، مگر جب یہ مذاقِ طبیعت بدلا، اور
خدمتِ بنی نوعِ انسان کی جگہ ہوسِ ملک گیری اور جذبۂ اقتدار طلبی نے لے لی تو اس کا انجام یہ ہوا کہ دوسروں کو

راہِ حق تو کیا دکھاتے جو اُن کا خدا کی طرف سے مقرر کیا ہوا وظیفۂ حیات تھا خود آپس میں لڑ جھگڑ کر ختم ہو سے ۔

آج ہندوستان کے موجودہ حالات میں مسلمانوں کو ذہنی طور پر جو اُلجھن پیش آرہی ہے ، اگر اُس کا نفسیاتی تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اُس کی بڑی وجہ اُن کا وہ مذاق اور طبیعت ہے جو گذشتہ آٹھ سو برس میں پلتا بڑھتا اور نشو ونما پاتا رہا ہے، اور جس کو سکون صرف اُس وقت مل سکتا ہے جبکہ وہ اقتدار پر کلیۃً قابض نہ بھی ہو تو اُس میں برابر کا شریک ضرور ہو، اس میں شبہ نہیں کہ انھیں سرِدست اطمینانِ خاطر حاصل نہیں ہے اور وہ یہ محسوس کرنے میں حق بجانب ہیں کہ اُن کے ساتھ پورا انصاف نہیں ہو رہا ہے، لیکن اگر وہ جمہوری زندگی کے عادی ہوتے اور اسلام دنیا اور اہلِ دنیا کی نسبت جو نقطۂ نظر دیتا ہے اس کے حامل ہوتے تو نہ انہیں ان حالات کی شدت اس درجہ محسوس ہوتی اور نہ وہ اس ماحول میں اپنے آپ کو اس قدر مایوس اور بے بس پاتے - ایک غیر جمہوری زندگی میں انسان اپنے آپ کو ایک محدود دائرہ میں بند کر کے اگر ترقی کرنا یا اپنی حفاظت کرنا چاہتا ہے تو وہ اپنے خاندان ، گروہ یا فرقہ کا سہارا پکڑتا ہے ، اپنی قوتِ جنگ آزمائی پر بھروسہ کرتا ہے ، اور پھر نتیجہ کبھی اُس کے حق میں ہوتا ہے اور کبھی اُس کے خلاف ، لیکن جمہوری زندگی میں اُن میں سے کوئی حربہ کارگر نہیں ہوتا، اس زندگی میں پہلے خود اسے اخلاص و دیانت ، راستبازی و درست کرداری کے امتحان سے گزرنا ہوتا ہے اور جب وہ اس میں کامیاب ہو جاتا ہے تو پھر یہی چیزیں اُس کے لئے عزت و عظمت اور ترقی و حفاظت کا سامان و ذریعہ بن جاتی ہیں وہ مخالفتوں اور دشمن کی دسیسہ کاریوں سے گھبراتا اور پریشان نہیں ہوتا، اس کو فطرت کے قانون پر اعتماد ہوتا ہے، وہ انسان کی طبیعت سے مایوس نہیں ہوتا ، اسے یقین ہوتا ہے کہ الحق یعلو ولا یُعلٰی - وہ جانتا ہے کہ حسنِ عمل و اخلاص کی قدریں مستقل اور پائیدار ہیں ، یہ کبھی ضائع نہیں ہوتے ، اکثریت اور اقلیت کا کیا ذکر ، یہ شخص اگر یکہ و تنہا بھی ہوتا ہے تو پوری فضا اور پورے ماحول کو بدل دیتا ہے ، آپ پورے قرآن کو پڑھ جائیے ، پوری سیرتِ نبوی کا جائزہ لے لیجئے ، اور دیکھئے کہ مسلمانوں سے جس قسم کی زندگی کا مطالبہ کیا گیا ہے وہ یہی ہے یا کوئی اور ! عزت اور عظمت ایسی چیزیں نہیں ہیں جن کی بھیک مانگی جائے یا جو کہہ سنکر ، شکوے شکایت کر کے اور کچھ تجویزیں پاس کر کے حاصل کی جائیں ، انہیں ایک شخص یا ایک جماعت اپنے لئے خود فراہم کرتے ہیں اور جن اسباب سے یہ ہاتھ آتی ہیں ، مسلمان اگر نقطۂ نظر اور عمل کے اعتبار سے

نی میں مسلمان ہوں تو اُن کے پاس ان اسباب کی کوئی کمی نہیں ہے، ان اسباب سے خارزار گل وگلزار میں اور صرصرِ تند و تیز نسیمِ نوبہار میں تبدیل کی جا سکتی ہے، یہ شاعری نہیں اظہارِ حقیقت ہے اور تاریخ نے بارہا ایسے مناظر دیکھے ہیں۔

ہندوستان کا دستور جمہوری ہے، مسلمانوں کو اس کی قدر کرنی اور اُس سے فائدہ اٹھانا چاہئے، اور اُس کی صورت یہی ہے کہ پہلے وہ خود اپنا تزکیۂ نفس کریں، عقیدہ، عمل اور اخلاق میں سچے اور پکے مسلمان بنیں اور یہ سمجھیں کہ انھیں بحیثیت ایک فرقہ کے جو مامور من اللہ ہے اس ملک کی اور یہاں کے رہنے والوں کی خدمت کرنی ہے۔ خدمت الگ تھلگ رہ کر نہیں ہوتی ہے، مل جلکر رہنے اور میل ملاپ سے ہوتی ہے اس لئے اگر اس ملک کو اچھے قابل اور ایماندار اڈمنسٹرٹر کی ضرورت ہے تو وہ انہیں مہیا کرنا ہے، اگر محنتی اور مخلص انجنئر، ڈاکٹر، کاریگر، ماہرینِ قانون اور سوشل ورکرز درکار ہیں تو انھیں اس کا بندوبست کرنا ہے۔ غرضکہ حکومت کے دفاتر ہوں یا کونسل اور پارلیمنٹ، یونیورسٹی یا کالج ہو یا پولس اور عدالت، زراعت و تجارت ہو یا صنعت و حرفت، ملک و وطن کے ہر شعبہ اور ہر صیغہ کے لئے آدمی پیدا کرنے ہیں جو اپنا فرضِ منصبی انتہائی لیاقت و قابلیت، محنت و دیانت اور خلوص و سچائی سے انجام دیں گے۔ اگر ملک کے سب مسلمان اس کو اپنا ایک پروگرام بنا کر کام شروع کریں تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ دس برس کے اندر اندر ملک کی فضا تبدیل نہ ہو جائے، آپ خود اپنے آپ کو زرِ خالص تو بنائیے، پھر کوئی آنکھوں کا اندھا کب تک اسے پیتل کہے گا۔

اللہ اکبر! کیا زمانہ کا انقلاب ہے، آج وقت کی رفتار نے مسلمان کو پھر اسی مقام پر لاکر کھڑا کر دیا ہے جہاں اس کیلئے کامیاب و بامراد رہنے کا ذریعہ فکراً و عملاً اسلام کی روشن تعلیمات پر کاربند رہنے کے سوا کچھ اور نہیں ہے حکومت و سلطنت، کانفرنسیں، ایجی ٹیشن، سیاسی جوڑ توڑ، سازشیں، فرقہ پروری، الکشن، یہ سب حربے اب کند ہو گئے ہیں، عوامی زندگی اور عوامی جمہوریت کا دور ہے، مسلمان کو پھر اپنے حوصلۂ و ہمت کا جائزہ لے کر فیصلہ کرنا ہے کہ وہ اسلام کی دولتِ خداداد سے کام لے گا، یا انہیں زنگ آلود اور بے کار حربوں پر نگاہ جمائے رہے گا۔

افسوس ہے پچھلے دنوں ملک کے مشہور نیشنلسٹ خواجہ عبدالمجید صاحب بیرسٹر ایٹ لا کا

انتقال ہوگیا۔ مرحوم صفِ اول کے نیشنلسٹ مسلمان اور قومی کارکن تھے، علی گڈھ کے تعلیم یافتہ اور اُس کی تہذیبی روایات کے پورے حامل ہی نہیں بلکہ ترجمان تھے، برسوں سے مسلم یونیورسٹی کورٹ اور اُسکی اکزیکیٹو کونسل کے بہت بااثر اور سرگرم ممبر تھے اور یونیورسٹی کے معاملات میں بڑے جوش وخروش اور سرگرمی سے حصہ لیتے تھے، بہت پرانے کانگریسی تھے اور اس لئے کانگریس کے عمائد اور پنڈت جواہر لال نہرو اور سابق صدر جمہوریہ دونوں خواجہ صاحب کا بڑا ادب اور لحاظ کرتے تھے، مگر حق بات کہنے اور کرنے میں اُنہیں کبھی تامل نہیں ہوتا تھا، بڑے مخلص، انتہائی وضعدار، شرافت ومروّت، اور اخلاق ومکارم کا نمونہ تھے اُن کا دروازہ ہر ضرورت مند کے لئے ہر وقت کھلا رہتا تھا، اب ادھر برسوں سے معذور تھے، مگر قومی کاموں میں اس کے باوجود تندہی سے منہمک رہتے تھے، اب ایسے بزرگ کہاں ملیں گے، اللہ تعالیٰ انہیں مغفرت ورحمت کی نعمتوں سے سرفراز فرمائے۔

اقبال اور فارسی شعراء

جناب ڈاکٹر اکبر حسین صاحب قریشی

اقبال اور فارسی شعرا کا یہ مطالعہ بڑا دلچسپ مطالعہ ہے، فارسی زبان وادب سے اقبال کو جو لگاؤ تھا وہ محتاج بیان نہیں، فارسی کا شاید ہی کوئی ایسا نامور شاعر ہوگا جس کا مطالعہ اقبال نے محبوب مشغلے کے طور پر نہ کیا ہو، یہ اقبال کا کمال ہے کہ انھوں نے فارسی کے بحر زخار سے وہ سب کچھ اخذ کر لیا جو اُن کے مفیدِ مطلب تھا، اقبال کے اس اخذ وانتخاب پر اگر ایک طائرانہ نظر بھی ڈالی جائے تو یہ بآسانی معلوم ہو جاتا ہے کہ اُن کا مذاقِ انتخاب کیا تھا۔ جن فارسی شعرا کا ذکر اقبال نے متعدد موقعوں پر کیا ہے ان میں بڑی تعداد اُن شعرا کی ہے جو صوفی شاعر کہلاتے ہیں اقبال ان کے حسنِ خیال وحسنِ بیان ہی کے معترف نہیں بلکہ ان کے حسنِ عمل کے بھی دلدادہ ہیں اور عجب نہیں کہ یہ حسنِ عمل ہی ان کے اخذ وانتخاب کا محرک ہو، اس مطالعہ میں وہ تمام فارسی شعرا پیشِ نظر رہے ہیں جنھوں نے اقبال کو کسی نہ کسی نوع سے متاثر کیا ہے خواہ وہ ایرانی ہیں یا غیر ایرانی۔

اقبال نے جن فارسی شعرا کو اپنی محفل میں لا بٹھایا ہے اُن میں ہر ایک کا مقام ومرتبہ برابر نہیں ہے، اُن میں کچھ تو ایسے ہیں جن کا ذکر ضمناً آگیا ہے اور کچھ ایسے بھی ہیں جنھوں نے اقبال کے دل ودماغ پر مستقل نقوش چھوڑے ہیں، یہی وجہ ہے کہ اقبال رُومی اور اس قبیل کے دوسرے شعرا سے خاص طور پر متاثر معلوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان کے یہاں "اثباتِ خودی" کے رجحانات کی نشان دہی کی جا سکتی ہے۔

یہ اقبال کے محبوب فارسی شاعروں کا ایک مجمل خاکہ ہے، لیکن اس خاکے سے بھی اقبال کی اس عقیدت کا سُراغ لگانا ناممکن نہیں جو انہیں فارسی شعرا سے تھی۔

باز برخوانم ز فیضِ پیرِ روم دفترِ سربستہ اسرارِ علوم (اسرارِ خودی)

پیرِ رُوم | آپ کا نام محمد اور لقب جلال الدین تھا۔ والد کا نام بہاء الدین تھا جو سلطان العلماء کے نام سے مشہور تھے، آپ کا مولد بلخ تھا۔ ۶ ربیع الاول ۶۰۴ھ (۳۰ ستمبر ۱۲۰۷ء) آپ کا سالِ ولادت ہے۔ رومی نے ابتدائی تعلیم اپنے والد سے حاصل کی، پھر دیگر اساتذہ کی طرف رجوع ہوئے، آپ نے حصولِ علم کے لئے مختلف مقامات کے سفر کئے، اٹھارہ سال کی عمر میں تکمیل کا درجہ حاصل کیا۔ جب شمس تبریز جو بابا کمال الدین کے خلیفہ تھے اپنے پیر کے ایماء سے قونیہ جا کر مولانائے رُومی سے ملے تو مولانا نے ان سے فیض حاصل کیا، اس سے پہلے مولانا پر علومِ ظاہری کا جو رنگ غالب تھا، اس کے بعد ان اشغال میں کمی آگئی، اور شمس تبریز کی صحبت کے سوا کوئی شے ان کو بھلی نہ معلوم ہوتی تھی، اب محویت اور استغراق کا غلبہ ہو گیا۔ کئی کئی دن بلا خورد و نوش سماع کی کیفیت میں گذر جاتے۔ بالآخر ۵ جمادی الثانی ۶۷۲ھ (۷ ستمبر ۱۲۷۳ء) کو بمقام قونیہ انتقال کیا، رومی کا دیوان، خطوط کا مجموعہ اور مثنوی ان کی زندہ جاوید تصانیف ہیں، مثنوی کی مقبولیت کا کچھ اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ اس کو "ع ہست قرآں در زبانِ پہلوی" کہا گیا ہے مثنوی کے مختلف زبانوں میں ترجمے بھی ملتے ہیں جو اس کے قبولِ عام کا بیّن ثبوت ہیں۔ اقبال کو رومی سے والہانہ عقیدت تھی اسی لئے وہ کہیں ان کو پیرِ رومی اور کسی جگہ مرشد رومی کہتے ہیں۔

ذرہ کشت و آفتاب انبار کرد خرمن از صد رومی و عطار کرد (اسرارِ خودی)

"عطار" | اصلی نام محمد، لقب فریدالدین اور عطار تخلص تھا جو دوا سازی کے پیشے کی نسبت سے اختیار کیا تھا۔ آپ بمقام شادباغ جو نیشاپور کا ایک گاؤں ہے ۵۱۳ھ (۱۱۱۹ء) میں پیدا ہوئے، آپ کا شمار اکابر صوفیہ میں ہے۔ معرفت اور تصوف میں بہت سی تصانیف ہیں، آپ نے طویل عمر پائی، نیشاپور کے قتلِ عام میں جو چنگیز خاں کے حکم سے ہوا تھا ۲۶ اپریل ۱۲۳۰ء کو شہید ہوئے، عطار کی چند مشہور تصانیف کے نام یہ ہیں پندنامہ، الہٰی نامہ اور منطق الطیر، ان کے علاوہ نثر میں تذکرۃ الاولیاء بھی عطار کی تصنیف ہے، عطار فارسی کے ممتاز شعراء میں سے ہیں۔ رومی جیسا شاعر و صوفی ان کے کمالِ شاعری کا معترف ہے، چنانچہ فرماتے ہیں۔

ع ما از پئے سنائی و عطار آمدیم

کشتۂ اندازِ ملا جامیم　　نظم و نثرِ او علاجِ خامیم　　(اسرارِ خودی)

"جامی" | نورالدین عبدالرحمٰن جامی فارسی کے مشہور صوفی اور شاعر تھے، ولادت ۲۲ شعبان ۸۱۷ھ (۷ نومبر ۱۴۱۴ء) کو ہرات کے قریب موضع جام میں واقع ہوئی، اسی مناسبت سے انھوں نے اپنا تخلص جامی رکھا۔ جامی نہایت خوش خلق اور شریف الطبع انسان تھے، ان کی وسعتِ معلومات کا یہ حال تھا کہ اس زمانے میں کوئی دوسرا عالم اُن کے مدِ مقابل نہ تھا، سلطان ابوسعید مرزا سے ان کے تعلقات نہایت دوستانہ تھے جو اُس کے مرتے دَم تک قائم رہے، جامی کثیر التصانیف تھے، ان کو بیک وقت فارسی نظم و نثر پر بڑی قدرت تھی اور اسی کے ساتھ وہ عربی کے ایک جید عالم تھے، جامی کی بعض مشہور تصانیف کے نام یہ ہیں:۔
ہفت اورنگ (سات مثنویاں) اور کلیات قصائد و غزلیات، ان کے علاوہ نفحات الانس، بہارستان، لوائح جامی، شواہد النبوۃ، اور شرح ملا جامی، مقبولِ عام ہیں، سالِ وفات ۱۸ محرم ۸۹۸ھ (۹ نومبر ۱۴۹۲ء)

خسروِ شیریں زباں رنگیں بیاں　　نغمہ ہائش از ضمیرِ کُن فکاں　　(اسرارِ خودی)

"خسرو" | خواجہ ابوالحسن امیر خسرو ہندوستان کے نہایت مشہور صوفی شاعر تھے، ان کا لقب طوطیٔ ہند تھا۔ انھوں نے بہت سے سلاطینِ دہلی کے ہاں ملازمت کی اور درباری شاعر رہے، ان کے والد امیر سیف الدین لاچین قوم کے ترک تھے، جو بلخ سے ہندوستان آئے تھے، امیر خسرو پٹیالی ضلع ایٹہ میں ۱۲۵۳ء میں پیدا ہوئے۔ آٹھ سال کی عمر میں سایۂ پدری سر سے اُٹھ گیا۔ تربیت و تعلیم اُن کے نانا عماد الملک نے کی، نو سال کی عمر میں شاعری شروع کر دی تھی، ان کے کلام میں ایک خاص قسم کا سوز و گداز پایا جاتا ہے، یہ سب کچھ اُن کے پیر محبوبِ الٰہی نظام الدین اولیا کی دعا کا اثر تھا، امیر خسرو کو اپنے پیر سے بڑی عقیدت تھی اور پیر بھی بدرجۂ غایت ان سے محبت کرتے تھے، امیر خسرو کا انتقال ستمبر ۱۳۲۵ء میں ہوا۔ اور محبوبِ الٰہی کے مزار کے قریب دلّی میں دفن ہوئے، ان کی بعض مشہور تصانیف یہ ہیں، غرۃ الکمال، ہشت بہشت، آئینۂ سکندری، اعجازِ خسروی، خزائن الفتوح، لیلیٰ مجنوں، نہ سپہر، مطلع الانوار، قران السعدین، شیریں خسرو اور تغلق نامہ، امیر خسرو کی بعض تصانیف کا دوسری زبانوں میں ترجمہ بھی کیا جا چکا ہے، وہ اپنی قادر الکلامی کی وجہ سے فارسی شاعری میں ایک ممتاز درجہ رکھتے ہیں۔

آتش از شعر عراقی در دلش   در نمی سازد بقرآں محفلش   (رموز بیخودی)

"عراقی" | پورا نام شیخ فخرالدین ابراہیم ہے، ہمدان کے نواح میں پیدا ہوئے، صغر سنی میں قرآن حفظ کیا، ہمدان کے لوگ اُن کی خوش گلوئی پر فریفتہ تھے، سترہ سال کی عمر میں ہمدان کے مدرسے سے معقولات و منقولات پڑھ کر فارغ ہوئے، ایک روایت یہ ہے کہ وہ ہمدان سے بغداد آئے اور شیخ شہاب الدین سہروردی کی خدمت میں رہ کر روحانی تعلیم پائی اور ان سے شرفِ بیعت حاصل کیا اور ان کے پاس برسوں عبادت و ریاضت کرتے رہے۔ شیخ شہاب الدین سہروردی نے اسی مدت میں ان کو عراقی تخلص عطا فرمایا اور ہندوستان جانیکا حکم دیا۔ یہاں پہنچکر وہ شیخ بہاءالدین زکریا کی خدمت میں ملتان آئے اور ان کے فیضِ صحبت سے روحانی اور باطنی دولت حاصل کی۔ وفات کے وقت عمر ۸۰ سال کی تھی، میخانہ اور نفحات الانس میں سالِ وفات ۶۸۸ھ (۱۲۸۹ء) درج ہے، عراقی کی تصانیف میں لمعات کے علاوہ ایک مثنوی اور ایک دیوان بھی ہے۔ مثنوی کا نام عشاق نامہ ہے، ان کا شمار فارسی کے مشہور شعراء میں ہے۔

عجم از نغمہ ام آتش بجان است   صدائے من درائے کاروان است
حُدی را تیز تر خوانم چو عُرفی   کہ رہ خوابیدہ و محمل گران است   (پیامِ مشرق)

"عرفی" | جمال الدین نام، عرفی تخلص، وطن شیراز، فارسی کا مشہور شاعر تھا۔ وہ وطن سے آگرہ آیا جہاں کئی سال تک حکیم ابوالفتح گیلانی کا مصاحب رہا۔ ۱۵۸۹ء میں عبدالرحیم خان خاناں نے اس کو شہنشاہِ اکبر کے دربار میں پیش کیا، دو سال کے بعد ۱۵۹۱ء میں ۳۶ سال کی عمر پاکر لاہور میں انتقال کیا اور وہیں دفن ہوا۔ بعد ازاں اس کی ہڈیاں صابر اصفہان نے نجف کو بھیجدیں کیونکہ عرفی وہیں دفن ہونا چاہتا تھا اور اس کی یہ خواہش اس کے ایک قصیدے کے ایک شعر سے ظاہر ہوتی ہے، اس کی چند تصانیف ہیں مگر قصائد اور دیوان بہت مشہور ہیں، عرفی کے ہاں خیالات میں بلندی اور طرزِ بیان میں بڑا زور پایا جاتا ہے۔

بادراقِ سینا نشیمن گرفتم   لبے دیدم از نسخۂ فاریابی   (پیامِ مشرق)

"فاریابی" | ابوالفضل طاہر بن محمد ظہیر الدین فاریابی بلخ کے ایک قصبے فاریاب میں پیدا ہوا۔ وہ جوانی ہی سے شعر و ادب اور تحصیلِ علم کا شائق تھا۔ اس نے نجوم میں بڑی مہارت پیدا کی، نیشاپور، مازندران، اور آذربائیجان

کی سیاحت کی، اپنے زمانے کے امرا و سلاطین کی مدح سرائی کیا کرتا تھا، اس کے قصائد اُستادانہ ہیں لیکن وہ انوری اور خاقانی کے ہم پلہ نہیں، یہ ایک حقیقت ہے کہ اس کے بعض قطعات خوب ہیں، وہ صاحبِ دیوان شاعر تھا، ظہیر نے آخر عمر میں قصیدہ گوئی ترک کر دی تھی، اس کا انتقال تبریز میں ۵۹۸ھ (۱۲۰۱ء) میں ہوا۔

غنی آں سخن گوئے بلبل صفیر نوا سنج کشمیر مینو نظیر (پیام مشرق)

"غنی" | مرزا محمد طاہر نام، غنی تخلص تھا، اس کا وطن کشمیر تھا، فارسی ادب میں غنی کشمیری کے نام سے مشہور ہے شیخ محسن فانی کے ارشد تلامذہ میں تھا، غنی کی شہرت اس کے دیوان سے ہے۔ ۱۶۶۸ء میں غنی کا انتقال ہوا۔ اس وقت اس کے استاد محسن فانی زندہ تھے، غنی انتقال کے وقت جوان تھا اور اس کی شاعری عروج پر تھی، کبھی کبھی طاہر بھی تخلص کرتا تھا۔

غنی کے ہاں تکلف و تصنع کا رنگ نمایاں ہے، یہ ایک خاص طرز کا ترجمان تھا، اس کے اشعار سمجھنے کے لئے ذہن پر بڑا زور ڈالنا پڑتا ہے، غنی کی دوسری خصوصیت" مثالیہ نگاری" ہے شبلی لکھتے ہیں" مثالیہ مضمون پہلے بھی خال خال پائے جاتے ہیں لیکن کلیم، مرزا صائب اور غنی نے گویا اس کو ایک فن بنا دیا، چونکہ یہ تینوں شاعر کشمیر میں مدت تک ساتھ ہم قدم و ہم قلم رہے تھے اور باہم مشاعرے رہتے تھے، اس لئے قیاس یہ ہے کہ ہم صحبتی کے اثر نے اس طرز کو مشترک جولانگاہ بنا دیا۔ علی قلی سلیم بھی مثالیہ میں کمال رکھتا ہے اور اس کی وجہ بھی شاید یہی ہو کہ سلیم بھی یہیں مدفون ہے۔" غنی کے ہاں مثالیہ میں سب سے زیادہ غلو ملتا ہے۔

غنی اور صائب کی ملاقات ہوئی تو غنی نے اپنا حسب ذیل شعر پڑھا۔ صائب اس شعر پر اپنا دیوان قربان کرنے کو تیار تھا۔

حسن سبزے بہ خطِ سبز مرا کرد اسیر دام ہم رنگِ زمیں بود گرفتار شدم

بملک جم ندہم مصرعِ نظیری را "کسے کہ کشتہ نشد از قبیلۂ ما نیست" (عرفی)

"نظیری" | محمد حسین نام، نظیری تخلص اور نیشاپور وطن تھا، فارسی کا مسلم الثبوت شاعر مانا جاتا ہے، اپنے وطن سے ہندوستان چلا آیا تھا، عبدالرحیم خان خاناں اُس کا مربی تھا۔ نظیری ۱۶۰۲ء میں حج کو گیا اور واپس ہونے پر پھر خان خاناں کی سرکار سے منسلک ہو کر احمد آباد میں رہنے لگا، وہیں ۱۶۱۳ء میں انتقال کیا، اس نے

فارسی دیوان یادگار چھوڑا۔

نظیری کا اصل میدان غزل ہے، اس کے کلام میں حافظ یا خسرو کا سوز و گداز اور جذبات کی فراوانی نہیں اس کی توجہ لفظوں کے انتخاب اور ترکیبوں کی تراش خراش پر زیادہ رہتی تھی، نظیری اس طرزِ تغزل کا امام ہے۔ نازک خیالات اور وارداتِ عشق کا لطیف بیان اس کی خصوصیات میں ہیں۔

پابندیٔ احکامِ شریعت میں ہے کیسا گو شعر میں ہے رشک کلیم ہمدانی (بانگِ درا)

"کلیم ہمدانی" ابوطالب کلیم ہمدان میں پیدا ہوا اور ۱۶۵۰ء میں وفات پائی، قدسی کے بعد شاہ جہاں نے اس کو ملک الشعراء کے عہدے پر فائز کیا، کلیم نے بادشاہ کی تعریف میں کئی قصیدے لکھے، اس نے اپنے عہد کے دوسرے شعراء کی طرح مضمون آفرینی اور خیال بندی پر بڑا زور صرف کیا لیکن اس کے باوجود اس کے اشعار میں ایک خاص شخصی رنگ جھلکتا ہے، مایوسی، غم، شکایت، ابنائے روزگار کے مضامین کثرت سے بیان کرتا ہے اور یہی اس کا رنگِ طبیعت معلوم ہوتا ہے، اس کی یادگار ایک کلیات ہے جو غزلیات، قصائد، اور دیگر اصنافِ شعر پر مشتمل ہے۔

اقبال نے انیسی شاملو کے مندرجہ ذیل شعر پر تضمین کہی ہے۔

"وفا آموختی از ما بکارِ دیگراں کردی ربودی گوہرے از ما نثارِ دیگراں کردی" (بانگِ درا)

"انیسی شاملو" انیس علی قلی بیگ شاملو اگرچہ ترکی الاصل تھا لیکن ایران میں پیدا ہوا، اس نے اپنی عمر کا ابتدائی حصہ ایران ہی میں بسر کیا۔ جوانی میں دوسرے ایرانی شعرا کی طرح ہندوستان آیا اور نظیری کے توسط سے عبدالرحیم خان خاناں والیٔ گجرات کے ہاں ملازم ہو گیا۔ خان خاناں نے انیسی شاملو کی بڑی قدر و منزلت کی اور قصۂ محمود و ایاز کو نظم کرنے پر مامور کیا، چنانچہ اس نے قصۂ مذکور کو نظم کرنا شروع کیا۔ لیکن موت نے اس کو مکمل نہ ہونے دیا۔ اس نے ۱۰۱۵ھ (۱۶۰۶ء) میں بمقام برہان پور وفات پائی۔ انیسی شاملو کے ہاں صائب اور غنی کا رنگ پایا جاتا ہے۔

اقبال کے ہاں ملا عرشی کا مندرجہ ذیل شعر تضمین میں شامل ہے۔

"تخمِ دیگر بکف آریم و بکاریم ز نو ٭ کانچہ کشتیم ز خجلت نتواں کرد درو" (بانگِ درا)

ملا عرشی یزدی کا اصلی نام طہماسپ قلی بیگ تھا، ملا عرشی کا وطن تبریز تھا۔ وہ ابتدا میں عہدی تخلص کرتا تھا بعد ازاں عرشی تخلص اختیار کیا، اس کی طبیعت شعر گوئی کی طرف زیادہ مائل تھی، اس کے دیوان کی ضخامت خاصی ہے، کہا جاتا ہے کہ اس میں دس ہزار شعر سے زائد اشعار ہیں، ملا عرشی نے اپنی تمام عمر شاہ طہماسپ صفوی کی خدمت میں بسر کی۔

پیامِ مرشدِ شیراز بھی مگر سن لے :: کہ ہے یہ سرِ نہاں خانۂ ضمیر سروش (بانگِ درا)

"مرشدِ شیراز" مراد حافظ شیرازی سے ہے۔

خواجہ حافظ کا نام محمد، لقب شمس الدین اور حافظ تخلص تھا۔ وہ ۷۱۵ھ (۱۳۱۵ء) میں بمقام شیراز پیدا ہوئے۔ گو ان کا ابتدائی زمانہ شیخ حسین حاکمِ شیراز کے عہد میں گذرا مگر ان کی زندگی میں کئی بادشاہ یکے بعد دیگرے حکمراں ہوئے۔ حافظ اپنے زمانے میں بڑے ہردلعزیز تھے، وہ سلاطین کے درباروں میں بھی آتے جاتے تھے۔ ان کی علمی و ادبی قابلیت اعلیٰ درجہ کی تھی، وہ حافظ قرآن بھی تھے۔ خواجہ حافظ کا تمام کلام حسنِ ادا اور لطافتِ شعری سے مملو ہے، وہ فارسی شاعری میں غزل گو کی حیثیت سے منفرد ہیں۔ حافظ کو "لسان الغیب" کہا جاتا ہے، لوگ اُن کے دیوان سے فال نکالتے ہیں، سالِ وفات ۷۹۱ھ (۱۳۸۸ء) ہے۔ مزار شیراز میں ہے، تاریخِ وفات کسی نے خوب کہی ہے۔

چو در خاکِ مصلیٰ یافت مسکن بجو تاریخش از خاکِ مصلیٰ

عہدِ اکبری کے ممتاز شاعر و انشا پرداز فیضی کو بھی اقبال نے اپنی ایک تضمین میں جگہ دی ہے، اور مندرجہ ذیل شعر کو زینتِ تضمین بنایا ہے۔

"تو اے پروانہ! ایں گرمی ز شمعِ محفلے داری چو من در آتشِ خود سوز اگر سوزِ دلے داری (بانگِ درا)

"فیضی" | فیضی کا پورا نام ابوالفیض تھا شیخ مبارک ناگوری کا بیٹا اور ابوالفضل وزیر شہنشاہِ اکبر کا بڑا بھائی تھا، ۱۵۴۷ء میں پیدا ہوا، ملک الشعراء غزالی مشہدی کے انتقال کے بعد اکبر کے دربار میں ملک الشعراء کے عہدے پر فائز ہوا۔ اور شہزادوں کی آتالیقی کا کام بھی اس کے سپرد ہوا، تاریخ، فلسفہ، طب اور انشا پردازی میں کمال رکھتا تھا، سنسکرت زبان کا بھی جید عالم تھا۔ مختلف مذاہب کی تعلیم پر بھی عبور رکھتا تھا، یہ فارسی کا

بلند پایہ شاعر تھا، عربی زبان میں بھی کامل دستگاہ رکھتا تھا، اس کی تصانیف کی تعداد خاصی ہے۔ مشہور خمسۂ نظامی کے نمونہ پر اس نے پانچ کتابوں کا ایک مجموعہ تیار کیا جس میں صرف مرکز دوار اور نل دمن پایۂ تکمیل کو پہنچیں، اس نے کئی سنسکرت کی کتابوں کا فارسی میں ترجمہ کیا، قرآن کی تفسیر بے نقط جسے سواطع الالہام کہا جاتا ہے اس کی لکھی ہوئی ہے، فیضی کی انشائے فیضی بھی مشہور ہے۔ ۱۵۹۵ء میں آگرہ میں انتقال کیا۔

میر رضی دانش کا بھی ایک شعر اقبال کی تضمین میں پایا جاتا ہے جو مندرجہ ذیل ہے۔

"شمع خود را می گدازد درمیانِ انجمن ؛ نورِ ما چوں آتشِ سنگ از نظر پنہاں خوش است" (بانگِ درا)

میر رضی دانش مشہدی شاہ جہاں کے زمانہ میں اپنے باپ کے ساتھ ہندوستان آیا اور بادشاہ کی خدمت میں ایک قصیدہ لکھ کر پیش کیا، بادشاہ نے دو ہزار روپے انعام میں دیئے، کچھ عرصہ کے بعد شاہ جہاں کو چھوڑ کر داراشکوہ کی ملازمت اختیار کی، داراشکوہ نے میر رضی دانش کو ذیل کے ایک شعر پر ایک لاکھ روپیہ انعام دیا۔

تاک را سرسبز کن اے ابرِ نیساں در بہار ؛ قطرۂ تامی تو اندشد چرا گوہر شود

ملک قمی بھی ان شعرا میں شامل ہے جن کو اقبال نے تضمین کیلئے منتخب کیا، ملک قمی کا مندرجہ ذیل شعر اقبال نے تضمین کے لئے پسند کیا ہے۔

"رفتم کہ خار از پا کشم، محمل نہاں شد از نظر ؛ یک لحظہ غافل گشتم و صد سالہ راہم دور شد" (بانگِ درا)

ملک قمی ایران کے شہر قم کا رہنے والا تھا، ابتدائی تعلیم کے بعد کاشان آیا، اس کے بعد چار سال تک قزوین میں رہا۔ ۹۸۷ھ (۱۵۷۹ء) میں دکن کا رُخ کیا کیونکہ ابراہیم عادل شاہ والیِ بیجاپور شعرا کا بہت قدرداں تھا۔ چنانچہ ابراہیم عادل شاہ نے اس کو اپنا درباری شاعر بنایا اور بہت عزت افزائی کی، ملا ظہوری اس کی قابلیت کا بڑا مداح تھا، خود فیضی جیسا باکمال بھی اس کی بڑی تعریف کرتا تھا۔ ملک قمی نے ۱۰۲۴ھ (۱۶۱۵ء) میں انتقال کیا۔

صائب تبریزی بھی اقبال کے محبوب شاعروں کے زمرے میں داخل ہے چنانچہ اس کا بھی ایک شعر اقبال کی تضمین میں موجود ہے۔

"ہماں بہتر کہ لیلیٰ در بیاباں جلوہ گر باشد ؛ ندارد تنگنائے شہر تابِ حسن صحرائی!" (بانگِ درا)

"صائب" صائب کا پورا نام مرزا محمد علی تھا، وہ تبریز میں پیدا ہوا اور اصفہان میں تعلیم حاصل کی، بعد ازاں

ظفرخاں صوبیدار کابل کی خدمت میں حاضر ہوا اور ایک قصیدہ لکھ کر پیش کیا، ظفرخاں نے صائب کی بہت قدر کی اور فکرِ معاش سے بے نیاز کردیا۔ صائب آخر میں اصفہان واپس چلاگیا اور ۱۰۸۰ھ (۱۶۶۹ء) میں وفات پائی، ایک ضخیم کلیات اس سے یادگار ہے جس میں تمثیلی اور اخلاقی شاعری کا عنصر نمایاں ہے۔

ہاتف نے کہا مجھ سے کہ فردوس میں اک روز حالی سے مخاطب ہوئے یوں سعدیٔ شیراز (بانگ درا)

"سعدیٔ شیراز" | آپ کا نام شرف الدین، لقب مصلح اور سعدی تخلص، وطن شیراز تھا۔ سالِ ولادت ۵۸۹ھ (۱۱۹۳ء) اور سالِ وفات ۶۹۱ھ (۱۲۹۱ء) ہے، وہ سعد زنگی بادشاہ فارس کے عہد میں تھے، شیخ سعدی کے والد عبداللہ شیرازی اتابک سعد زنگی کے ہاں کسی خدمت پر مامور تھے، غالباً اسی لئے آپ نے اپنا تخلص سعدی رکھا۔ مدرسہ نظامیہ بغداد میں تعلیم حاصل کی، علامہ ابوالفضل عبدالرحمٰن بن جوزی آپ کے اساتذہ میں تھے، باطنی تعلیم شیخ شہاب الدین سہروردی کی خدمت میں رہ کر پائی، تعلیم سے فارغ ہوکر آپ نے ایشیا کی سیاحت کی اور عمر کا بڑا حصہ سیر و سیاحت میں بسر کیا، فلسفہ اور حکمت کی طرف بہت کم توجہ کی۔ زیادہ تر دینیات، علمِ سلوک، اور علمِ ادب کی طرف متوجہ رہے۔ شیخ سعدی فارسی غزل کے پیغمبر مانے جاتے ہیں، ان کی فصاحت و بلاغت کا شہرہ ان کی زندگی ہی میں ممالکِ دور دراز میں پھیل گیا تھا۔ سعدی کی تصانیف میں گلستاں اور بوستاں کو بڑا قبولِ عام حاصل ہوا، ان کی گلستاں فارسی نثر کا بے مثل نمونہ خیال کی جاتی ہے۔ بعض لوگوں نے اس کا جواب بھی لکھا لیکن وہ گلستاں کی گرد کو بھی نہ پا سکے، گلستاں کا دنیا کی مختلف زبانوں میں ترجمہ ہوا ہے جس سے اس کی مقبولیت پر خاص روشنی پڑتی ہے۔

عبدالقادر بیدل کا ایک شعر اقبال کی توجہ کا مرکز بنا رہا ہے جسے انھوں نے اپنی ایک تضمین میں جگہ دی ہے

"با ہر کمال اندکے آشفتگی خوش است ہر چند عقلِ کل شدۂ بے جنوں مباش" (بانگ درا)

"بیدل" | نام عبدالقادر اور تخلص بیدل تھا، اس کا اصلی وطن توران تھا لیکن پیدا بخارا میں ہوا۔ بیدل نوعمر تھا کہ شہنشاہ جہانگیر کے عہد میں ہندوستان آیا، اس کی تعلیم و تربیت ہندوستان میں ہوئی اس لئے اس کا شمار اہلِ زبان شعرا میں نہیں ہے، بیدل، شہزادہ محمد اعظم پسر اورنگ زیب کی سرکار میں ملازم ہوا۔ شہزادے نے اپنی مدح میں قصیدے کی فرمائش کی، وہ خفا ہوکر دہلی چلا آیا۔ بیدل فارسی زبان و ادب کا ماہر، نہایت نازک خیال

اور قانع شخص تھا۔ اس کی تصانیف میں چہار عنصر بیدل، نکات بیدل، رقعات بیدل اور دیوانِ فارسی شامل ہیں۔ بیدل کے کلام میں تصوّف کا رنگ کثرت سے ملتا ہے، اس کا انتقال ۱۷۲۰ء میں ہوا۔

بطرزِ دیگر از مقصود گفتم ٭ جواب نامۂ محمود گفتم　　(زبورِ عجم)

"محمود" | نام شیخ محمود، والد کا نام عبدالکریم بن یحیٰ یہ علم و زہد میں بڑے پایہ کے بزرگ تھے، تبریز سے ۸ فرسنگ کے فاصلے پر ایک مقام شبستر کے نام سے مشہور ہے، شیخ محمود یہیں پیدا ہوئے اور اسی نسبت سے شبستری کہلائے، لقب سعد الدین نجم الدین تھا، ابتدائی تعلیم اپنے والد سے پائی، جوان ہوکر تبریز آئے اور ایک بزرگ شیخ امین الدولہ سے علوم ظاہری و باطنی حاصل کئے، بیعت بھی انہیں سے کی۔

آغا باقر سلمانی نے لکھا ہے کہ شبستری کی پیدائش ہلاکو خاں کے عہد میں ہوئی۔ تاریخ وفات ۷۲۰ھ (۱۳۲۰ء) ہے۔ آلِ چنگیز کے آخری فرمانروا سلطان ابوسعید کے زمانے میں تھے، محمود شبستری کا سالِ پیدائش ۱۲۵۰ء ہے۔

مختلف تذکروں سے محمود شبستری کی چار تصانیف کا پتہ چلتا ہے، گلشنِ راز، حق الیقین فی معرفۃ رب العالمین، سعادت نامہ اور رسالۂ شاہد۔

گلشنِ راز کی تصنیف کا واقعہ نہایت دلچسپ ہے، بیان کیا جاتا ہے کہ رکن الدین حسین بن ابی الحسن الحسینی غوری ہراتی الملقب بہ فخر السادات و مشہور بہ سید حسینی کی طرف سے ایک قاصد آیا اور پندرہ سوال منظوم لایا۔ شیخ نے وہیں اس کا مختصر جواب نظم کر دیا جس سے اُن کے تبحرِ علمی کا پتہ چلتا ہے، بعد میں کسی قدر اضافے کے ساتھ مثنوی گلشنِ راز مکمل کی۔

پروفیسر براؤن نے تاریخ ادبیاتِ عجم ج ۳ ص ۱۴۶ پر گلشنِ راز کا سنہ تصنیف ۷۱۰ھ (۱۳۱۱ء) لکھا ہے، براؤن کی اس تاریخ میں کلام ہے کیونکہ ہندوستان، ایران اور یورپ کے مطبوعہ نسخوں نیز بمبئی کے قلمی نسخے ص ۳ پر یہ مصرع صاف لکھا ہے۔

ع گذشتہ هفت ده از هفت صد سال" ۔ معلوم نہیں پروفیسر براؤن نے کہاں سے اور کس بنا پر وہ تاریخ لکھی ہے۔

گلشنِ راز کی اہمیت اس سے ظاہر ہے کہ مشرق و مغرب کے نکتہ دانوں اور صاحب ذوق اربابِ علم نے اپنی بیشتر توجہ اسی کتاب کی جانب مبذول کی ہے اور نہایت جانفشانی سے متون اور شرحوں کو شائع کیا ہے۔

محمود شبستری بڑے زبردست صوفی اور عالم تھے، انھوں نے پہلے اجمالاً اور پھر تفصیلاً نہایت جامعیت سے ان سوالات کا جواب لکھا ہے۔ اور اس زمانے کے عقائد و خیالات کی ترجمانی کی ہے۔

پروفیسر براؤن نے تاریخ ادبیات عجم میں شبستری کو خوب سراہا ہے اور جلد ۳ ص۱۴۶ پر لکھا ہے کہ "گلشنِ راز تصوف کے بہترین مقالوں میں سے ایک مقالہ ہے" شبلی نے بھی گلشن راز کو اہم مانا ہے۔

گلشن راز کی کئی شرحیں مختلف زبانوں میں لکھی گئی ہیں، مولانا جامی نے لکھا ہے کہ کم و بیش ۲۸ شرحیں ان کی نظر سے گذری ہیں، سب سے مشہور شرح محمد بن یحییٰ بن علی لاہجی کی ہے۔

یورپ کا وہ طبقہ جو فارسی اور تصوف سے دلچسپی رکھتا ہے، گلشنِ راز کی سیر سے محروم نہیں ہے، سب سے پہلے جس نے اس کتاب کو یورپ سے روشناس کرایا وہ ٹولک ہے، یورپ کی متعدد زبانوں میں اس کے ترجمے ہوئے ہیں ان میں ہامر پرگس ٹال اور وین فیلڈ کے جرمنی اور انگریزی ترجمے قابلِ ذکر ہیں۔

مثنوی گلشنِ راز اس شعر سے شروع ہوتی ہے۔

بنامِ آنکہ جاں را فکرت آموخت چراغِ دل بنورِ جاں برافروخت

باقر سلمانی نے گلشنِ راز کے سوالات کی تعداد ۱۷ بتائی ہے جو صحیح نہیں کیونکہ اصلی کتاب میں صرف ۱۵ سوال پائے جاتے ہیں۔

آدمی را دیدہ چوں گُل بر شگفت ؛ در زبانِ طوسی و خیام گفت (جاویدنامہ)

خیام خیام کا نام عمر تھا، کنیت ابوالفتح اور ابوحفص، لقب غیاث الدین، باپ کا نام ابراہیم تھا۔ عمر خیام فارسی کا مشہور شاعر اصلاً خیمہ دوز تھا جیسا کہ اس کے تخلص "خیام" سے ظاہر ہے، اس کی رباعیات اپنی طرزِ خاص میں مشہور ہیں جن کا یورپ تک میں شہرہ ہے اور انگریزی میں اس کا ترجمہ اور اصل کئی مرتبہ چھپ چکی ہیں، عمر خیام صرف شاعر ہی نہ تھا بلکہ حکیم اور عالم ہیئت بھی تھا۔ نیشاپور میں تقریباً ۴۴۰ھ میں پیدا ہوا۔ حسن بن صباح کا ہم عصر تھا، علومِ فلسفہ میں بلند پایہ رکھتا تھا، رباعیات کے علاوہ علوم و حکمت و ہندسے میں کئی تصانیف

اس سے یادگار ہیں، تاریخ وفات میں اختلاف ہے بعض نے ۱۱۲۳ھ اور بعض نے ۱۱۲۱ھ لکھی ہے۔

غالب و حلاج و خاتونِ عجم ؛ شورہا افگندہ در جانِ حرم! (جاویدنامہ)

"خاتونِ عجم" اشارہ قرۃ العین کی طرف ہے۔

قرۃ العین ایران کی وہ مشہور خاتون جس نے بانیٔ فرقہ بابیہ کی بڑی سرگرمی سے پیروی کی اور اس مذہب کی تبلیغ و اشاعت میں نمایاں حصہ لیا، وہ شاعرہ بھی تھی، جناب طاہرہ اور زرین تاج کے نام سے بھی مشہور ہے بڑی حسین و جمیل تھی۔ ۱۸۵۲ء میں قرۃ العین طاہرہ کو کچھ اور بابیوں کے ساتھ قتل کیا گیا، اس کی غزلوں میں جوشِ بیان، سرمستی اور زور اس قدر ملتا ہے کہ کم شاعروں کو نصیب ہوا ہوگا۔

ناصر خسرو علوی (جاویدنامہ)

ابو معین ناصر بن خسرو علوی گیارھویں صدی کے مشہور ترین فارسی شعراء میں سے تھا، وہ بلخ کے قریب ۳۹۴ھ (۱۰۰۳ء) میں پیدا ہوا، ایرانی مورخ عام طور پر اس کو علوی کہتے ہیں، اس نے مختلف اساتذہ سے تحصیلِ علم کی اور مروجہ علوم میں کمال پیدا کیا، ۱۰۴۵ء میں دفعتہً اس کی زندگی میں ایک انقلاب رونما ہو جس کے صحیح اسباب معلوم نہیں، لیکن ناصر نے خود انہیں الہامی طور پر بیان کیا ہے، اس نے خواب کے بعد دنیوی وجاہت کو چھوڑ کر حج کا ارادہ کیا اور چار مرتبہ کعبہ کا طواف کیا، یہ سفر ناصر کے لئے بہت اہمیت رکھتا تھا اس نے ایران اُس وقت چھوڑا جبکہ ایران میں مختلف سلاطین تخت کیلئے برسرِ پیکار تھے اور یہ ایران کی تاریخ پر ایک نازک وقت تھا، اس نے دورانِ سفر میں تقریباً تمام اسلامی ممالک میں یہی حالت دیکھی، البتہ مصر میں یہ کشمکش نہ تھی، مصر میں اس وقت اسمٰعیلی خاندان حکمراں تھا۔ ناصر نے سوچا کہ اس کی بدولت اسلام کی محافظت ہو سکتی ہے اور یہی خاندان اس وقت اسلام کی زبوں حالی کو دُور کر سکتا ہے۔ اس نے حکمراں خاندان کے متعدد ممتاز عہدہ داروں سے ملاقات پیدا کی اور آخر کار اس مذہب کو قبول بھی کر لیا، اس طرح اس نے خلیفہ المستنصر کی ہمدردی حاصل کی، بلخ واپس ہونے کے بعد ناصر نے اسمٰعیلی فرقے کی تبلیغ شروع کی لیکن سلجوقیوں نے جلد ہی محسوس کر لیا کہ ناصر کی تبلیغی سرگرمی ہمارے مفاد کے خلاف ہے، بالآخر اس کو بلخ سے بھاگنا پڑا۔ پہلے وہ مازندران پہنچا لیکن وہاں بھی عافیت نہ دیکھی، بعد ازاں بدخشاں کے پہاڑوں کی طرف نکل گیا جہاں اُس نے

عمر کے آخری ایام بسر کئے، یہیں اس نے اپنی اہم تصانیف مکمل کیں اور ۴۵۲-۵۳ھ (۱۰۶۰-۶۱ء) میں انتقال کیا۔ ناصر کی تصانیف کی تعداد خاصی ہے لیکن افسوس ہے کہ اس کی تصانیف نہایت درجے غیر مربوط انداز پائی جاتی ہیں، اس کی تصانیف میں دیوان، روشنائی نامہ جو فلسفیانہ مباحث میں بوعلی سینا کے خیالات سے بہت مشابہت رکھتا ہے اور سعادت نامہ میں مطلق العنان حکومت کی مذمت اور کسانوں کی حکومت کو سراہا گیا ہے، اس کی سب سے مشہور نثری تصنیف سفر نامہ ہے جو مکہ کے سفر پر مشتمل ہے، اس میں قاری کو گراں بہا معلومات مل جاتی ہیں، اس کی تصانیف میں زاد المسافرین، سفرنامہ، روشنائی نامہ اور سعادت نامہ مشہور ہیں۔

سنائی کے ادب میں نے غواصی نہ کی ورنہ ؎ ابھی اس بحر میں باقی ہیں لاکھوں لولوئے لالا! (بال جبریل)

سنائی" ابوالمجد مجدود بن آدم سنائی کا وطن غزنی تھا۔ ان کی زندگی کے حالات تذکرہ نگاروں نے بہت کم لکھے ہیں۔ یہ بہرام شاہ بن مسعود شاہ غزنوی کے زمانے میں تھے، سنائی کی مشہور تصنیف جو انھوں نے بہرام شاہ کے سامنے پیش کی حدیقہ یا حدیقۃ الحقیقت ہے، یہ کتاب ۱۱۳۱ء میں ختم ہوئی اور اسی سال مصنف کا انتقال ہوگیا۔ سنائی اوائلِ عمر میں قصیدہ نگار تھے اور بہرام شاہ کے درباری شاعر بھی، مگر چند واقعات نے اُن پر ایسا گہرا اثر کیا کہ انھوں نے مدح سرائی ترک کردی اور اپنے لئے دوسرا میدان تلاش کرلیا جس کی وجہ سے آج تک اُن کا نام زندہ ہے۔

صوفیانہ خیالات کو مثنوی کی صورت میں پیش کرنے والوں میں سنائی صفِ اول میں آتے ہیں، انھوں نے متعدد مثنویاں لکھی تھیں جن میں حدیقہ سب سے زیادہ مقبول ہوئی۔

ہے یاد مجھے نکتۂ سلمانِ خوش آہنگ ؎ دنیا نہیں مردانِ جفاکش کیلئے تنگ (بال جبریل)

"سلمان" مسعود سعد سلمان ۱۰۴۶ء میں لاہور میں پیدا ہوا، باپ کا نام سعد سلمان تھا جو شاہِ غزنی کی طرف سے لاہور اور دوسرے مقامات میں بہت سی جائداد کا مالک تھا، اس کے مرنے پر لوگوں نے سلمان کو اس جاگیر سے محروم کردیا۔ یہ دادخواہی کے لئے غزنی پہنچا، وہاں اس کے مخالفین نے غلط الزامات لگاکر اس کو قید کرادیا۔ اس نے شاہِ غزنی کی شان میں ایک قصیدہ لکھا جس میں اپنی تکالیف کا بھی اظہار کیا۔

بادشاہ خوش ہوا اور سلمان نے قید سے نجات پائی، سلمان مرثیہ بھی خوب لکھتا تھا، اس کا انتقال ۱۱۲۱-۲۲ء یا ۱۱۲۵ء میں ہوا، اس کے حبسیہ قصائد تاثیر اور درد کے لحاظ سے جواب نہیں رکھتے، تمام تذکرہ نگاروں نے اس کو اپنے عہد کا بڑا شاعر تسلیم کیا ہے۔

یہ کہتا ہے فردوسیِ دیدہ ور ٭ عجم جس کے سُرمے سے روشن بصر (بالِ جبریل)

"فردوسی" فردوسی کا پورا نام ابوالقاسم حسن بن اسحٰق بن شرف تھا اور فردوسی تخلص، وہ تقریباً ۹۴۱ء میں پیدا ہوا اور ۱۰۲۰ء یا ۱۰۲۵ء میں فوت ہوا، اس کا شمار ایران کے مشہور ترین شعرا میں ہوتا ہے۔ وہ دورِ غزنویہ کا سب سے بلند پایہ شاعر تھا، فردوسی اپنے زندہ جاوید شاہنامے کی وجہ سے غیر معمولی شہرت کا مالک ہے، شاہنامے کی ابتدا دقیقی نے کی لیکن تکمیل اس کو فردوسی نے کیا، شاہ نامہ ایک بحرِ زخار ہے، فردوسی نے شاہنامہ ۳۵ سال کی مسلسل کاوش کے بعد مکمل کیا، اس کا آغاز طوس میں ہوا تھا اور تکمیل غزنی میں ہوئی۔ فردوسی کو فارسی ناقدوں نے مثنوی کا پیغمبر مانا ہے اور ہر زمانے میں اس کا کلام عزت کی نظر سے دیکھا گیا ہے۔

نکتہ دل پذیر تیرے لئے ٭ کہہ گیا ہے حکیم قاآنی

"پیشِ خورشید برمکش دیوار ٭ خواہی ار صحنِ خانہ نورانی" (بالِ جبریل)

"قاآنی" قاآنی کا پورا نام مرزا حبیب اللہ تھا اور قاآنی تخلص، وہ ۱۸۰۷ء میں بمقام شیراز پیدا ہوا اور ۱۸۵۴ء میں وفات پائی، شاعری اس کو ورثے میں ملی تھی، اوائلِ عمر میں قاآنی نے اپنی ذہانت سے پورا فائدہ اٹھا کر تحصیلِ علم میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا اور حکمت و بلاغت اور علوم و فنون میں کامل دستگاہ پیدا کی۔ اکتسابِ علم سے فراغت کے بعد قاآنی نے اپنی تمام تر توجہ شاعری کی طرف مبذول کی اور تھوڑے ہی عرصے میں اپنی شیریں کلامی کی وجہ سے دور و نزدیک مشہور ہو گیا۔ قصیدے میں اس نے متقدمین کی پیروی کی اور انکے طرز کو پایۂ کمال تک پہنچایا۔

نایاب نہیں متاعِ گفتار ٭ صد انوری و ہزار جامی (ضربِ کلیم)

"انوری" محمد نام، اوحدالدین لقب اور انوری تخلص تھا۔ اپنی ذہانت اور خداداد طبعِ رسا کی وجہ سے شاعری میں نام پیدا کیا، انوری سلطان سنجر سلجوقی کا مداح تھا، سلطان اس کی بہت عزت کرتا تھا، رشید اور ظہیر اسکے

ہم عصر تھے۔ انوری کا فارسی نظم میں بڑا درجہ ہے۔ قصیدہ گوئی اور بذلہ سنجی میں وہ اپنے معاصرین میں ممتاز تھا جیسا کہ کہا گیا ہے۔

در شعر سہ تن پیمبرانند ہر چند کہ لانبیؐ بعدی

ابیات و قصیدہ و غزل را فردوسی و انوری و سعدی

اس کی وفات تقریباً ۱۱۹۱ء میں ہوئی، دیوان وقصائد انوری اب تک مقبول ہیں۔

اپنے نورِ نظر سے کیا خوب فرماتے ہیں حضرت نظامی

"نظامی" | نظام الدین نام، نظامی تخلص شہر گنجہ کے رہنے والے تھے، فارسی شاعری کے مسلم الثبوت استاد مانے جاتے ہیں، ان کی کتاب سکندر نامہ بہت مقبول ومشہور ہے، خمسۂ نظامی یعنی پانچ کتابوں کا مجموعہ فارسی میں بہت وقعت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے جس میں مخزن الاسرار، لیلیٰ ومجنوں، خسرو وشیریں، ہفت پیکر اور سکندر نامہ شامل ہیں، ان کی پیدائش ۱۱۳۶ء میں ہوئی، وفات ۱۱۹۹ء میں پائی، ایک دیوان بھی یادگار ہے۔

وہ صاحبِ تحفۃ العراقین ؛ اربابِ نظر کا قرۃ العین (ضربِ کلیم)

"صاحبِ تحفۃ العراقین" | مراد خاقانی، ایران کا مشہور قصیدہ نگار خاقانی منوچہر بادشاہِ شروان کے عہد میں گذرا ہے، اس کو سلطان الشعراء کا خطاب ملا تھا، اس کا نام افضل الدین ابراہیم بن علی شروانی تھا، شروان کا رہنے والا ابوالعلا گنجوی کا شاگرد تھا، اسی نے اس کو خاقانی کا تخلص عطا کیا تھا۔ تحفۃ العراقین کا مصنف ہے جس میں عراق عجم اور عراق عرب کا حال نظم کیا گیا ہے، ایک ضخیم مجموعۂ قصائد اور ایک دیوان غزلیات اور مثنوی تحفۃ العراقین اس سے یادگار ہیں، بمقام تبریز ۱۱۸۶ء میں وفات پائی۔ اس کے قصائد رفعتِ خیال اور مشکل پسندی کے لحاظ سے بہت مشہور ہیں، نعتِ رسولؐ سے اس کو خاص شغف تھا اسی لئے حسان العجم کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے

اقبال نے منوچہری کے ایک شعر کو ارمغانِ حجاز کے ایک قطعہ میں نظم کیا ہے جو مندرجہ ذیل ہے۔

"الا یا خیمگی خیمہ فرو ہل کہ پیش آہنگ بیروں شد زمنزل"

خرد از راندنِ محمل فرو ماند زمامِ خویش دادم در کفِ دل (ارمغانِ حجاز)

"منوچہری" | منوچہری غزنوی دور کا شاعر ہے اور تمام تذکرہ نگاروں نے اس کی قصیدہ نگاری کو سراہا ہے

اس کے کلام کو پڑھنے سے پتہ چلتا ہے کہ وہ علوم متداولہ اور عربی ادب میں دستگاہ کامل رکھتا تھا۔

اس کی کنیت ابوالنجم، نام احمد اور تخلص منوچہری تھا، وہ امیر منوچہر کے دربار سے تعلق رکھتا تھا اس لئے منوچہری تخلص اختیار کیا، بعد کو غزنوی دربار کا متوسل ہوا۔ آخر ۴۳۲ھ (۱۰۴۰ء) میں وفات پائی، اس کے قصائد میں عربی معاشرت کی مرقع کشی ملتی ہے اور وہ قصیدہ نگاروں میں امتیازی حیثیت رکھتا ہے۔

موج خونِ سرمدو تبریزی و منصور سے ؛ کس قدر رنگیں ہے یارب داستانِ اہلِ درد (باقیاتِ اقبال)

"سرمد" | سرمد آرمینیا کے رہنے والے ایک شاعر تھے، مذہباً یہودی یا عیسائی مگر نوجوانی ہی میں مشرف بہ اسلام ہوگئے تھے۔ ان کا خاندانی نام معلوم نہیں نہ یہ پتہ چلتا ہے کہ قبولِ اسلام کے بعد کیا نام رکھا گیا۔ وہ اپنے تخلص سرمدی سے مشہور ہیں اور یہی نام قدیم تذکروں میں بھی پایا جاتا ہے۔ علم و فضل میں درجۂ کمال رکھتے تھے، عربی زبان میں یدِطولیٰ حاصل تھا۔ ابتدائی پیشہ تجارت تھا، اسی سلسلے میں شاہ جہاں کے عہد میں ایران سے ہندوستان آئے، شہر ٹھٹہ (سندھ) میں بھی گذر ہوا، یہاں ایک ہندو لڑکے پر عاشق ہوگئے یہ عشقِ مجازی حقیقت کا زینہ ثابت ہوا، عقل و حواس جاتے رہے، جذب و جنوں طاری ہوگیا، سندھ کے ریگ زاروں میں بلا لحاظ سرد و گرم عریاں پھرتے رہے، آخر میں شاہجہاں آباد پہنچے، شہزادہ دارا شکوہ سے ملاقات ہوئی وہ ان کا معتقد ہوگیا، جب عالمگیر مالک تخت و تاج ہوا تو برہنگی کی خبریں اُس کے کان تک پہنچائی گئیں، بادشاہ نے قاضی القضاۃ کو سرمد کے پاس برہنگی کی وجہ دریافت کرنے کیلئے بھیجا۔ جواب ملا۔

ع دزدے عجیبے برہنہ کرد ست مرا۔

بادشاہ نے یہ سُن کر سرمد کو مجمع عام میں بلایا اور ان سے لباس پہننے کیلئے کہا گیا لیکن کچھ التفات نہ کیا۔ اس پر عالمگیر نے علماء سے کہا کہ محض برہنگی وجہ قتل نہیں ہوسکتی، ان سے کلمۂ طیبہ پڑھنے کے لئے کہا جائے چنانچہ کلمہ پڑھوایا گیا لیکن انھوں نے لا الٰہ تک ہی پڑھا اور فرمایا کہ میں اپنی نفی میں مستغرق ہوں درجۂ اثبات تک نہیں پہنچا، اس پر علماء نے کفر کا فتویٰ دیا چنانچہ ان کو قتل کر دیا گیا، یہ واقعہ ۱۶۶۰ء کا ہے اور جامع مسجد دہلی کے قریب گذرا ہے۔

درس گیر از گرامیِ ہمہ درد ؛ کہ بریدہ از خود و باد پیوست (باقیاتِ اقبال)

"گرامی" شیخ غلام قادر گرامی جالندھر کے ایک قصبے میں ۱۸۵۶ء میں پیدا ہوئے، وہ ایک متمول خاندان کے فرد تھے۔ انھوں نے تعلیم کی ابتدا جالندھر ہی میں کی، بعد ازاں وہ لاہور چلے آئے جہاں منشی فاضل امتیاز کے ساتھ پاس کیا، شعر و شاعری کا ذوق بچپن ہی سے تھا، گرامی نے اسکول کی ماسٹری بھی کی اور پولیس کی ملازمت بھی رام پور بھی گئے اور حیدر آباد بھی، وہ حیدر آباد دکن میں کوئی ۳۵ برس رہے۔ حیدر آباد کے قیام ہی میں گرامی دربار دکن کے شاعر خاص رہے۔ ۱۹۱۵ء میں دکن کو خیر باد کہہ کر ہوشیار پور چلے آئے اور وہیں ۲۶ مئی ۱۹۲۷ء کو انتقال کیا۔ گرامی کے کلام میں مغلیہ شعراء کا رنگ جھلکتا ہے۔ زبان میں پختگی اور شائستگی ہے اور بعض جگہ نہایت نفیس خیالات بڑے دلاویز طریقے سے نظم کئے ہیں۔

کتابیات

۱۔ شبلی۔ سوانح مولوی روم

۲۔ آقای دکتر رضازادہ شفق۔ تاریخ ادبیات ایران

۳۔ شبلی۔ شعر العجم

۴۔ شبلی۔ بیان خسرو۔

۵۔ سید صباح الدین عبدالرحمٰن۔ بزم صوفیہ

۶۔ آزاد بلگرامی۔ سرو آزاد۔

۷۔ شیخ محمد اکرام۔ ارمغان پاک

۸۔ سید صباح الدین عبدالرحمٰن۔ بزم تیموریہ

۹۔ آذر اصفہانی۔ آتشکدۂ آذر

۱۰۔ سید محمد صدیق حسن۔ شمع انجمن۔

۱۱۔ محمد حسین آزاد۔ دربار اکبری

۱۲۔ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام ج ۲، ۳

۱۳۔ محمد یوسف علی۔ روز روشن۔

۱۴۔ رضا قلی ہدایت۔ مجمع الفصحا۔

۱۵۔ حالی۔ حیات سعدی۔ ۱۶۔ خواجہ عباد اللہ اختر۔ بیدل۔ ۱۷۔ نظامی بدایونی۔ قاموس المشاہیر ج ۱

18. E. G. Browne - A Litesary History of Persia
19. Professor Mohammad Habib - Hazrat Amir Khusrau of Delhi
20. G. M. D. Sufi - Kashir - Reing. the cultural History of Kashmir as influeveed by Islam
21. F Lederer - The Secret Rose Garden
22. Encyclopaedia of Religion and Ethics Vol II
23. E. G. Browne - Materials for the study of the Babi Religion

انڈونیشیا اور اسلام

از جناب محمد نیامن صاحب

خلیج بنگال سے پرے جنوب مغرب کی سمت بحر ہند میں خطِ استوا پر حلقہ کئے ہوئے جزیروں کی ایک بھری بھری دنیا بستی ہے، عرصہ تک جغرافیہ کے طالبِ علم اس خطہ کو جزائر شرق الہند یا ڈچ ایسٹ انڈیز کے نام سے جانتے رہے ہیں، دوسری عالمگیر جنگ کے بعد ہمارے کرّہ نے کسمسا کر جو اپنا جغرافیہ بدلا تو بہت سی نئی سرحدیں اُبھریں اور دنیا کے نقشے پر بہت سے علاقوں نے اپنا رنگ بدل دیا۔ جزائر شرق الہند نے بھی ہالینڈ کا نوآبادیاتی پیلے رنگ کا چولا اتار پھینکا اور آزاد ملک کا اپنا گہرے سبز رنگ کا جامہ پہنا، ڈچ ایسٹ انڈیز کی جگہ پر انڈونیشیا کے نام سے ایک نئی جمہوریہ قائم ہوئی، دنیا نے سمجھا کہ اس کی تاریخ میں ایک نئے ملک کا اضافہ ہوا لیکن انڈونیشیا کی اپنی تاریخ اتنی ہی پرانی ہے جتنی کہ نسلِ آدم۔

ڈارون کے نظریہ سے شغف رکھنے والے "آدم جاوا" JAVA MAN کے نام سے ضرور واقف ہوں گے، آدم جاوا اس نظریہ کے سلسلہ کی ایک اہم کڑی فراہم کرتے ہیں اور موجودہ نسلِ انسانی کو سب سے پہلے دُم گرا کر جنگل سے نکلنے والے انسان نما جانور سے قریب ترین لے جاتے ہیں، سائنس داں آدم جاوا کو PITHECANTHROPUS کہتے ہیں جو چین کے SINANTHROPUS اور یورپ کے NEANDARTHAL MAN دونوں سے عمر میں بڑے تھے، وہ اگر اس وقت زندہ ہوتے تو ان کی عمر پانچ لاکھ سال کی ہوتی، آج سے پانچ لاکھ سال پہلے کیا ہوا کون جانتا ہے البتہ قیاس ہے کہ کم از کم چالیس ہزار سال پہلے ان جزیروں میں انسانی آبادی پائی جاتی تھی۔

انڈونیشیا کے قدیم باشندے سیاہ فام ناٹے قد کے گھنگھرالے بالوں والے حبشیوں سے ملتے جلتے آدمی تھے

اور چھوٹے چھوٹے قبیلوں میں ان جزائر میں پھیلے ہوئے تھے لیکن ان کی مجموعی تعداد جزیروں کے رقبے کو دیکھتے ہوئے اتنی قلیل تھی کہ آبادی کا تصور جیسا کہ آج کل ہمارے ذہن میں ہے اُس وقت ناممکن تھا۔ قدیم نسل کے یہ باشندے اب بھی تہذیب سے بہت دُور ادی باسی زندگی بسر کرتے ہوئے کہیں کہیں پائے جاتے ہیں، دور مسیحی کے آغاز سے ایک ہزار سال پہلے موجودہ انڈوچائنا کے خطہ سے منگول نسل کی ایک شاخ کے لوگ مہاجرین کی صورت میں متعدد قافلوں میں نئے آب ودانے کی تلاش میں جنوب کی طرف روانہ ہوئے اور برما اور جزیرہ نما ملایا کی راہ سے مجموعہ الجزائر تک پہونچے، ان قافلوں سے کچھ تو ملایا کے سرسبز وشاداب علاقے میں بس گئے اور کچھ نے آگے بڑھ کر سمندر پار جزیروں میں بود وباش اختیار کرلی۔

آج سے تین ہزار سال پہلے کی تاریخ پر قدامت کی دھند چھائی ہوئی ہے اگر آپ مزید جاننا چاہتے ہیں تو دیومالا کے تخیل کا سہارا لینا پڑے گا، کہتے ہیں کہ سیدھے سادھے بھولے بھالے انسانوں کا قافلہ جس وقت ملایا کی سرحد پر آکر رُکا اُس وقت ہمالیہ کے دیواستان سے ایک دیوتا اپنے آسمانی سفر پر ادھر سے گزر رہا تھا اس نے ان لوگوں پر مسکرا کر نظر ڈالی اور جیسا کہ دیوتاؤں کا قاعدہ ہے اُس نے ان کی قسمت بھانپ لی اور خوشی کی لہر میں آکر اپنے گلے سے زمرد کی مالا اُتار کر سمندر میں پھینک دی جو اُن کے قدموں پر آکر گری۔ مجمع نے ایک صدائے آفریں بلند کی کسی نے کہا "وہ دیکھو!" لوگوں نے دیکھا دُور افق پر جزیروں کی ایک دنیا خالی پڑی بود وباش کی دعوت دے رہی ہے۔ گھر کی تلاش میں سرگرداں انسانوں کو ایک نیا گھر مل گیا تھا اور کیسا گھر؟

موتیوں کی طرح بکھرے ہوئے چھوٹے بڑے تین ہزار جزیرے تقریباً تین ہزار میل کی لمبائی میں پھیلے ہوئے۔ کچھ اتنے چھوٹے کہ کسی کو نام دینے کا بھی خیال نہ آیا اور جہاں چند درختوں کے علاوہ آبادی کی گنجائش نہیں اور سب سے بڑا بورنیو جو اگر آسٹریلیا کو براعظم مان لیا جائے اور گرین لینڈ کو برف سے ڈھکے ہوئے تین الگ الگ جزیرے تو یہ دنیا کا سب سے بڑا جزیرہ ہی پھر اس گھر میں قدرت کا دیا سب کچھ ہے یہاں وہ تمام قدرتی وسائل موجود ہیں جو دنیا میں ہمیشہ سے قوموں کے لئے عظمت اور ترقی کے ذرائع ثابت ہوئے ہیں۔ اس زمین کا سینہ ہیرے، سونا۔ چاندی، تانبہ، ٹن۔ لوہا۔ کوئلہ۔ تیل سے پٹا پڑا ہے، استوائی آب وہوا کیساتھ ہمارے ذہن میں انتہائی گرمی اور شدید بارش کا جو تصور ہے وہ یہاں آکر غلط ثابت ہوتا ہے، پورے ملک میں

چند جگہوں کو چھوڑ کر کہیں بھی درجۂ حرارت سال کے کسی وقت ناقابلِ برداشت نہیں ہوتا اور نہ بارش غیر معمولی طور پر موسلا دھار، خاص طور پر پہاڑی مقامات پر (اور یہاں ہر جزیرے کے بیچوں بیچ پہاڑیوں کا ایک سلسلہ ہے) آب و ہوا خنک اور دلفریب ہے، زمین اتنی زرخیز کہ ہر چیز اگتی ہے اور شدت سے اگتی ہے، یہاں خزاں نہیں ہوتی، سبزہ و درخت سب سدا بہار ہیں، یہ ملک اور خصوصاً جاوا اور بالی کے جزیرے قدرتی مناظر کی جنت ہیں، سماترا میں گھنے جنگلات دیو قامت درختوں کی ایک ناقابلِ عبور دیوار کی طرح کھڑے ہیں، جاوا میں دھان کے زینہ دار کھیت نہ جانے کب سے فنکاروں کیلئے موضوعِ تصویر مہیا کر رہے ہیں، ناریل، سپاری چائے، قہوہ، ربر، تمباکو، گنا، یہاں سب کچھ پیدا ہوتا ہے اور افراط سے، سب سے بڑھ کر یہاں کے مسالے ہیں، سیاہ مرچ، لونگ، جائفل، جواتری، جن کی خوشبوؤں نے دنیا کے کونے کونے سے تاجروں کو یہاں کھینچ بلایا، ان مسالوں کی تجارت اور اس تجارت کے منافع کی تلاش میں اس سرزمین میں چینی ہندوستانی عرب فرانسیسی، پرتگالی، انگریز اور ولندیزی سبھی کا گذر رہا۔ یہاں آئی چنگ، مارکو پولو اور ابنِ بطوطہ بھی آچکے ہیں۔ چین کے بدھ عالم، ہندوستان کے رشی، یورپ کے مستشرقین سب نے یہاں سے فیض حاصل کیا ہے، پہلی صدی مسیحی میں ہندوستان سے ہزاروں کی تعداد میں کنبے یہاں بسنے کی غرض سے آئے، کبلائی خان کے سپاہیوں نے خانِ اعظم کا دبدبہ قائم کرنے کیلئے یہاں چڑھائی کی تو کشمیر کا ایک شاہزادہ یہاں بدھ بھکشو بن کر آیا۔ عرب اور گجراتی تاجروں نے یہاں اسلام کا پیغام سنایا تو پرتگالیوں نے یہاں صلیبی جہاد کے نعرے لگائے اور آخر میں ولندیزیوں نے اپنے گھر سے دور ایک گھر بسایا اور دنیا کی زبردست نوآبادی قائم کی، ان سبھوں کی کارگذاریوں نے انڈونیشیا کی تاریخ پر بیسیوں رنگوں کا ایک عجیب و غریب نمونہ بنایا، اس تاریخ کے صفحوں پر آپ کو فن و ہنر، ترقی و عظمت، پستی و صعوبت، امن و جنگ، دیانت، دلیری اور بزدلی و کمینگی سب ہی کی داستانیں ملیں گی۔

انڈونیشیا اپنی ۹ کروڑ آبادی کے ساتھ دنیا کے ملکوں میں اس وقت چھٹے نمبر پر ہے، اس آبادی کے ۹۰ فی صدی سے اوپر لوگ مذہب اسلام کے پیرو اور اس لحاظ سے مسلم ممالک میں اس کا پہلا درجہ ہے، ملک کی زرخیزی اور قدرتی وسائل کے اعتبار سے یہ مجموعہ الجزائر ایشیا بلکہ دنیا کے سب سے زیادہ امیر ملکوں میں شمار

کیا جاتا ہے، پچھلے ساڑھے تین سو برسوں میں دنیا کے زبردست ملکوں نے اپنی نوآبادی سے اتنا مالی فائدہ نہیں اٹھایا جتنا کہ ولندیزیوں نے انڈونیشیا سے۔

جاوا، رقبہ کے لحاظ سے انڈونیشی جزائر میں بورنیو، سماترا اور ایرین (نیوگنی) کے بعد آتا ہے لیکن پورے ملک کی آبادی کے تین چوتھائی (۴½ کروڑ) لوگ اسی جزیرے پر آباد ہیں تاریخی اعتبار سے بھی جاوا کو ہمیشہ اہمیت حاصل رہی ہے۔ زمین کی شادابی و زرخیزی اور قدرتی مناظر کی دلکشی میں شاید ہی کوئی دوسرا جزیرہ جاوا کا مقابلہ کر سکے۔ ملک کے اہم ترین آثار قدیمہ جاوا میں پائے جاتے ہیں تاریخ میں ملک کی سب سے زبردست سلطنت کا مرکز جاوا ہی تھا اور انڈونیشی ثقافت کو عروج اسی جزیرے پر حاصل ہوا۔ ہندومت کا پرچار سب سے پہلے جاوا ہی میں ہوا اور مسلم مبلغ بھی جاوا ہی میں سب سے زیادہ سرگرم کار تھے سامراج کے قدم بھی سب سے پہلے یہیں جمے تھے اور آخر کار حریت کی جنگ بھی اسی جزیرے پر لڑی گئی اور قیام جمہوریہ کے بعد دارالسلطنت بھی اسی جزیرے کے جاکرتہ کو بنایا گیا، عوام میں جاوا کے باشندے پورے ملک کی نمائندگی کرتے ہیں اس جزیرے اور خصوصاً جاکرتہ میں ملک کے ہر علاقے اور دائرے کے لوگ ملیں گے۔

جاوا کی آب و ہوا میں جو سلامت روی پائی جاتی ہے وہی اس کے باشندوں میں خواہ وہ کسی جزیرے سے آکر یہاں بسے ہوں ودلیعت کی ہوئی ہے۔

جاوا کے ایک سرے سے لے کر دوسرے تک کئی طرح کا موسم ملے گا، جاکرتہ موسم کے ایک ایسے بھنور میں ہے کہ یہاں جیسے تازہ ہوا کا گذر ہی نہیں یہاں کی گرمی میں اُمس اور ایسی گھٹن ہے کہ یہاں کے باشندے اُسے صرف چھ روز برداشت کر سکتے ہیں اور ساتویں روز اتوار کو شہر سونا ہو جاتا ہے اُس روز شہر سے باہر جانیوالی سڑکوں پر ٹریفک صرف ایک راستے چلتی ہے، شہر سے باہر اور صرف دس کیلومیٹر ہٹ کر آب و ہوا تبدیل ہونا شروع ہو جاتی ہے ہوا خنک اور فرحت بخش ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ وسطِ جاوا میں آپ ڈئینگ DIENG پلیٹو پہنچ جائیں تو سال کے کسی وقت برف بھی جمتے دیکھ سکتے ہیں، قدرتی مناظر بھی آپ جیسے جیسے سفر کرتے جائیں بدلتے جائیں گے۔ ساحلی میدانوں میں سبز لہلہاتے ہوئے دھان کی کھیتیاں اور دُور دُور پر کیلے کے جھرمٹوں میں چھپے ہوئے گاؤں، میدان سے ہٹ کر چٹیلی پہاڑیاں جن پر اکا دکا سینبھل کے تنا ور درخت

اونچی پہاڑیاں، چائے کے باغات کا دبیز مخملی غلاف اوڑھے دھویں جیسے بادلوں سے اٹکھیلیاں کرتی ہوئی میلوں لمبی قطاروں کے ربر کے فارم، وادیوں میں ناریل کے گھنے گہرے سبز رنگ کے جھنڈ اور پس منظر میں دھان کے زینہ دار مخملی کھیت اور ان میں پگھلے ہوئے شیشہ کی طرح جھلکتا ہوا پانی، چپہ چپہ سبز فرنوں سے بھرا ہوا۔ یہ مناظر ایسے ہیں کہ تحسین و آفریں کے الفاظ بھول کر بس دیکھتے چلے جائیے اور جب جاکرتہ کی گھٹن میں واپس آیئے تو پسینہ کی چبھن کو برداشت کرتے ہوئے جن الفاظ اور خیالات کے ساتھ جی چاہے ان مناظر کی دلفریبی اور آب و ہوا کی فرحت کو یاد کر لیجئے، البتہ یہ تاثر آپ غالباً نہ بھلا سکیں گے کہ انڈونیشی منظر میں آپ کو کوئی جگہ ایسی نہ ملے گی جہاں کا ماحول ہمالیہ کے درّوں یا وادیوں کی طرح ہیبت انگیز ہو یا جہاں آپ گردوپیش پر نظر دوڑائیں تو دنگ رہ جائیں، یہاں قدرت ہر ذرّہ میں ایک اعتدال اور سلامت روی لئے ہوئے ہے۔ پہاڑ، دریا، جھیلیں، دلدل، وادیاں سب ایک سُبک سا حسن لئے ہوئے ہیں اور قدرت کا یہی اعتدال لوگوں کے مزاج میں جھلکتا ہے، امن پسندی، صلح جوئی، انکسار اور رواداری، انڈونیشی کی طبیعت ثانیہ ہے' ان کی چال ڈھال اور گفتگو میں ایک سلامت روی ہے جن کو دیکھ کر یورپ کے لوگوں کو صدیوں سے کاہلی اور سستی کا دھوکہ رہا ہے اور "استوائی آرام طلبی" ضرب المثل بن گئی ہے' یورپ کے نقطۂ نظر سے یہ سلامت روی بڑی صبر آزما ہے، یورپ کے لوگ اس سست رفتاری کو دیکھ کر اس سے سابقہ پڑنے پر جھنجھلا جاتے ہیں اور شاید ان کی اپنی زندگی کی ہنگامہ خیزی اور جد و جہد کے مدِنظر یہ جھنجھلاہٹ حق بجانب ہے خود انڈونیشی زندگی میں یہ اعتدال اور سکون جزوِ حیات ہے۔ غیر ملکی بھی یہاں چند سال رہ کر اس کا اتنا عادی ہو جاتا ہے کہ اسے اس سست رفتاری کا احساس نہیں ہوتا۔

انڈونیشی لوگوں کی یہی امن پسندی اور رواداری تھی جس نے باہر سے آئے ہوئے ہر تہذیبی عنصر کا خیر مقدم اور ان بیرونی عناصر کو اس طرح جذب کیا کہ یہاں پہونچ کر ہر چیز انڈونیشی سانچے میں ڈھل گئی۔

اسلام

انڈونیشیا میں اشاعتِ اسلام کے ابتدائی حالات واضح نہیں ہیں اس موضوع پر بیشتر مواد ولندیزی زبان میں ہے، بھاشا انڈونیشیا اور جاوانی زبان میں جو کچھ ملتا ہے وہ تاریخ سے زیادہ معجزات اور کرامات کے بیان سے بھرا ہوا ہے، ابتدائی تاریخ کے موضوع پر کچھ نسخوں کا حوالہ قدیم تذکروں میں ملتا ہے لیکن وہ نسخے دستیاب نہیں ہیں، یورپی مورخین نے جزیرہ نما ملایا اور مجموعہ الجزائر سے بڑی تعداد میں کتابیں جمع کی تھیں ان میں سے کچھ تو ایمسٹرڈام، جرمنی، آکسفورڈ اور یورپ کے دوسرے بڑے کتب خانوں میں ملتی ہیں اور بقیہ کا پتہ نہیں، انڈونیشیا میں ولندیزی کمپنی کے عہد میں حکومت نے ایک قانون بنایا تھا جس کی رو سے ہر باشندے کا فرض تھا کہ وہ قدیم نسخے حکومت کے سپرد کر دے، مقصد یہ تھا کہ ایک خاص ادارہ اس سلسلے میں تحقیق و تدوین کریگا، اس تحقیق و تدوین کے کچھ نشانات تو ضرور ملتے ہیں لیکن بہت سی کتابوں کا کوئی پتہ نشان نہیں ہے، ایک عرب مصنف سید علوی بن طاہر الحداد کا کہنا ہے کہ فتح غرناطہ کے بعد یورپ میں جو ہولی اسلامی تصانیف کے ساتھ کھیلی گئی کچھ اسی قسم کی واردات مشرقِ بعید میں بھی پیش آئی۔

پورے طور پر معلومات دستیاب نہ ہونے کے نتیجے میں ابتداء میں اشاعتِ اسلام کے بارے میں ایک دلچسپ سہ رُخی اختلاف پایا جاتا ہے، عرب مورخین کا دعویٰ ہے کہ انڈونیشیا میں اسلام عربوں کے ذریعے پھیلا۔ انڈونیشی مورخین کی اکثریت اس پر متفق ہے کہ اسلام یہاں ہندوستانی تاجروں کے ذریعہ پھیلا اور یہ ہندوستانی تاجر زیادہ تر گجرات (ہندوستان) سے آئے تھے، پھر ایک ملاباری ڈاکٹر محمد حسین نینار جو آج کل انڈونیشی یونیورسٹی میں درس دے رہے ہیں ہمیں بتاتے ہیں کہ اسلام انڈونیشیا میں ملابار کی راہ سے آیا۔ گجراتی نظریہ کے حامی ڈاکٹر سوچپتو ویریو سوپارتو SUTJIPTO WIRJO SUPARTO لکھتے ہیں "گجرات کی راہ انڈونیشیا میں اسلام کے داخلہ کا ثبوت یہ بھی ہے کہ سمندر پسئی (سماترا) میں ایک مسلم راجہ کا مقبرہ سنگِ مرمر کا بنا ہے جس کے ایک پتھر میں ایک باریک شگاف ہونے سے یہ راز کھلا کہ وہ کسی زمانے میں گجرات کے ایک مندر میں استعمال ہوا تھا جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ راجہ نے یا اس کے ورثاء نے اس کی وفات کے بعد مقبرہ کے لئے سنگِ مرمر خاص طور پر (اپنے وطن)

گجرات سے منگایا تھا" جاوا میں ایک مسلم ولی کے قبر کا کتبہ بھی گجرات سے لائے گئے پتھر کا ہے۔ گجراتی نظریہ کو اس امر سے بھی تقویت پہنچتی ہے کہ انڈونیشیا کے مسلمان اکثریت میں گجراتی مسلمانوں کی طرح شافعی فرقہ سے تعلق رکھتے ہیں، لیکن اس قضیہ اور اختلاف کی کوئی اہمیت نہیں، اول تو یہ کہ یہاں اشاعتِ اسلام ابتداء میں کسی منظم مذہبی تحریک کی صورت میں نہیں ہوئی اور نہ یہاں بیرونِ ملک سے کوئی وفد یا مشن اس مقصد سے آیا دوسرے یہ کہ مذہبی تبلیغ کا کسی کو خیال آنے سے قبل ہی مسلم اثرات داخل ہونا شروع ہوگئے اور ان اثرات کو لانے والے عرب، گجراتی اور ملاباری تینوں تھے، مزید یہ کہ تبلیغی سرگرمی سے بہت پہلے معاشرتی میل جول کے نتیجہ میں لوگ اسلام قبول کرنے لگے تھے۔

دورِ مسیحی کے آغاز ہی سے یہاں ہندوستانیوں کا گذر تھا، مجموعہ الجزائر تجارتی ہواؤں کے راستہ میں پڑتے تھے اس وقت بھی جبکہ دنیا خصوصاً یورپ کی حریص سامراجی دنیا ان جزائر کی بے پایاں دولت سے ناواقف تھی ہندوستانی تاجر چین جاتے ہوئے ان جزائر میں خورونوش کا سامان فراہم کرنے کیلئے منزل کیا کرتے تھے سماترا کے شمال میں جو ہندوستان سے قریب ترین جزیرہ ہے زمانۂ قدیم میں ایک چھوٹی سی ریاست پسئی یا پسئی سمندر PASAI SAMUDRA تھی، قدیم ترین اسلامی اثرات کا پتہ اسی علاقے میں ملتا ہے، یہاں تیرھویں صدی عیسوی میں لوگوں کے اسلام قبول کرنے پر یقین کیا جاتا ہے۔ قدیم پسئی کا علاقہ آج کل آچے کہلاتا ہے اس علاقے کے لوگ آج بھی "کٹر" مسلمان مانے جاتے ہیں، آزادی پسندی ان کے مزاج کی خصوصیت ہے، پورے مجموعہ الجزائر میں جس وقت ولندیزی راج قائم ہو چکا تھا اس وقت بھی آچے کے لوگ اپنی آزادی کی مدافعت کر رہے تھے اور ولندیزیوں کو پورے ساٹھ سال اس علاقے کو زیر کرنے میں لگے۔ ابتداء میں بیرونِ ملک سے آنے والے مسلم تاجروں کی سرگرمیاں اسی علاقے میں محدود تھیں، تجارتی آمد و رفت جب بڑھی تو ان تاجروں کی خوش حالی اور ترقی یافتہ تمدن مقامی باشندوں کیلئے باعثِ کشش ہوئے کچھ ایسے بھی تاجر ہوں گے جنھیں یہاں کے بندرگاہوں پر تجارتی ضروریات کے لئے عرصہ تک مقیم رہنا پڑا ہوگا جس کا نتیجہ بڑھتے ہوئے معاشرتی تعلقات اور ازدواج کی شکل میں ظاہر ہوا ہوگا اور قیاس ہے کہ سب سے پہلے تبدیلی مذاہب انھیں ازدواجی رشتوں کی بنیاد پر عمل میں آئی ہوگی پھر ازدواجی رشتوں اور معاشرتی میل جول کے بڑھنے پر تاجروں نے یہاں مستقل طور پر بسنا شروع کیا، جیسے جیسے انکی

دولت میں اضافہ ہوا ویسے ویسے ان کا اثر و رسوخ بڑھتا گیا اور معاشرہ میں ان کا مقام بلند ہوتا گیا یہاں تک کہ ہندوستان کے مغربی ساحل سے آئے ہوئے ایک متمول تاجر جوہن شاہ نے ۱۲۰۵ء میں سلطان کا لقب اختیار کرلیا اس طرح انڈونیشیا کی پہلی مسلم سلطنت قائم ہوئی، سلطان ملک الصالح اسی سلسلہ کے مشہور حکمراں ہوئے ہیں جن کا انتقال ۱۲۹۷ء میں ہوا، ان کا مقبرہ ہنوز موجود ہے، کہیں کہیں ملک الصالح کو پسئ کا پہلا حکمراں تسلیم کیا گیا ہے جوہن شاہ کے بارے میں بھی اختلاف رائے ہے اور وثوق سے نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ملا باری تھے یا گجرات کے۔ مسلم راجاؤں یا سلطانوں کا یہ سلسلہ ۱۶۸۶ء تک جاری رہا جبکہ ولندیزیوں نے آخری طور پر اس علاقے کو اپنے زیر اقتدار لے لیا، اس سلطنت کے دوران میں پسئ مسلم علوم و فنون کا مرکز تھا بہت سے مبلغین نے یہاں کے علمی ماحول سے استفادہ کیا، انڈونیشیا کے مشہور علماء کسی نہ کسی وقت اس علاقے سے متعلق تھے، مذہبی علوم پر انڈونیشیا کی پہلی کتابیں یہیں لکھی گئیں، تفسیر بیضوی کے مصنف عبدالرؤف الفنسوری اور صراط المستقیم (فقہ) اور بستان السلاطین (تاریخ) لکھنے والے شیخ نورالدین الرمنیری اسی علاقہ سے وابستہ تھے، جزیروں کے مابین تجارت کے ذریعہ سماترا سے مسلم اثرات جاوا اور دوسرے جزائر پر بھی پہونچے۔

جاوا میں ایک کتبے سے ۸۲-۱۰۸۳ء میں ایک فاطمہ بن میمون کی موجودگی کا پتہ چلتا ہے، ایک چینی سیاح کی یادداشت ہے کہ ۱۴۱۶ء میں جاوا میں مسلمان موجود تھے، جاوا میں ہندو مجاپاہت MADJAPAHIT حکومت (جو ۱۵ ویں صدی عیسوی کے آخر میں زوال پذیر ہوئی) کے آخری حکمراں کی بیوی پتری چمپا جاوائی حکایتوں کے بموجب مسلمان تھی، اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ جاوا میں بھی تبلیغ شروع ہونے سے بہت پہلے قبولِ اسلام شروع ہو چکا تھا۔

اسلامی اثرات پہونچنے سے پہلے ملک کی آبادی زیادہ تر ہندو یا بدھ مت کی پیرو تھی، ساتھ ساتھ آبادی کا ایک حصہ ایسا بھی تھا جو ہنوز مظاہرِ فطرت اور اجداد کی پرستش پر قائم تھا۔ تاہم جس وقت پہلے شخص نے تبلیغ اسلام کی کوشش کی تو لوگوں نے اسے موجودہ مذہب کے لئے کوئی خطرہ تصوّر نہیں کیا اس کا سبب لوگوں کے مزاج کی انتہائی رواداری انہ خصوصیت تھی، ایسی خصوصیت کا نتیجہ تھا کہ ہندو مت کی بھی وہ شکل نہ تھی جو اس وقت ہندوستان میں پائی جاتی تھی اس مت پر انڈونیشی رنگ اس قدر چڑھا ہوا تھا کہ اسے "ہندو، جاوا" کہتے تھے

یہی نہیں بدھ مت کو بھی جو ہندوستان میں برہمنیت کے خلاف احتجاج کی حیثیت رکھتا تھا "ہندو، جاوا" نے ایسا جذب کیا کہ دونوں میں تمیز مشکل ہوگئی، اور آخر میں مہاتما بدھ کو انڈونیشیوں نے ہندو دیومالا میں دیوتا کا مقام دیدیا

جاوا کے ایک بدھ راجہ نے ایک بار دو مسلمانوں کو مخاطب کرتے ہوئے کہا تھا "اسلام اور بدھ مت کے مقاصد درحقیقت ایک ہیں اگر فرق ہے تو صرف رسومات کا لیکن اس میں کوئی مضائقہ نہیں" (!) یہ رواداری ایک طرفہ نہیں تھی، انڈونیشی عالم ڈاکٹر سوچتپو ویریوسوپارتو لکھتے ہیں" انڈونیشیا میں اسلام کی کامیابی کا راز یہ ہے کہ اس کی تلقین کرنے والے متعصب نہیں تھے"۔ مسلم مبلغین نے لوگوں کے طرزِ معاشرت اور اُن کی قدیم روایات کا ہمیشہ لحاظ رکھا، ایک اور انڈونیشی تذکرہ نویس لکھتا ہے "ہمارے مبلغین نے روحِ اسلام کو مدنظر رکھتے ہوئے مذہب کی تبلیغ واشاعت بتدریج کی اور ہمیشہ "اُدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" پر عمل کیا...... ہمارے ولیوں نے اشاعتِ اسلام کے سلسلہ میں ہمیشہ حکمت عملی سے کام لیا اور جس قدر ہوسکا جبر واکراہ کی راہ سے احتراز کیا، نتیجہ یہ ہوا کہ ہمارے عوام نے اس وقت یہ نہیں محسوس کیا کہ ان کی ہندو زندگی میں اسلام دفعتاً کسی بڑے معاشرتی انقلاب کا باعث ہورہا ہے"۔ آنند کمار سوامی "ہندستانی اور انڈونیشی فن کی تاریخ" میں لکھتے ہیں" اسلام کے پیروؤں میں مقامی (انڈونیشی) ثقافت اور طرزِ تمدن کے خلاف کوئی معاندانہ جذبہ نہیں پایا جاتا تھا، جاوانی (مسلمان بن کر بھی) جاوانی ہی رہے"۔

اس جاوانیت یا (انڈونیشیت) ہی کا نام رواداری ہے، اسی رواداری اور عدم تعصب کا نتیجہ تھا کہ اولیا کے مقبروں اور مسجدوں میں اس وقت کا مروّج طرزِ تعمیر بغیر پس وپیش روا رکھا گیا، مشرقی جاوا میں سنداننگ دوہور کی مشہور مسجد نمایاں مثال ہے، اس میں مینارہ اور گنبد کی جگہ پگودے کے طرز کی چھت ہے۔ اور احاطہ میں جاوانی مندروں کی تعمیر کے مطابق منڈپ بنا ہوا ہے۔

انڈونیشی مزاج اور فنونِ جمیلہ مثلاً موسیقی، مصوری اور سنگتراشی کا ہمیشہ سے چولی دامن کا ساتھ رہا ہے اسلام میں ان کی جس شدت سے ممانعت ہے اس کا احساس انڈونیشی فن کاروں کو بھی قبولِ اسلام کے بعد ہو لیکن جس طرح عرب اور دوسرے خالص اسلامی ملکوں سے ان فنون کو ملک بدر نہیں کیا جاسکا یہ انڈونیشیا میں بھی برقرار رہیں، البتہ کچھ فن کاروں نے جانداروں کی تصویریں اور نقاشی اس طرح سے بھی کی ہے کہ نزدیک سے

دیکھنے پر وہ پھول اور پتیوں کا نمونہ معلوم ہوتے ہیں لیکن تھوڑے فاصلے سے دیکھنے پر انھیں پر جانوروں اور انسانوں کی شکلیں اُبھر آتی ہیں -

انڈونیشی آکسٹرا (گمیلان) یہاں کی موسیقی کی جان ہے، اسلام کے داخلہ کے وقت موسیقی کا انڈونیشی زندگی میں وہی مقام تھا جو روزمرہ کے دوسرے مشاغلِ حیات کا اس کے علاوہ مذہبی رسومات میں بھی موسیقی کا بڑا دخل تھا انڈونیشی اسلام پر ایمان لانے کے بعد پرانے مذہب اور اس کی رسومات کو توچھوڑنے پر تیار تھا لیکن موسیقی...... پر اس کی زندگی پر چھائی ہوئی تھی اسے نکال دیا جاتا تو بھرہ کیا جاتا انڈونیشی بغیر موسیقی کی ویران اور سنسان زندگی کا تصور بھی نہیں کرسکتا تھا، نتیجہ؟ ایک گرما گرم طویل بحث جس میں موسیقی کے حامی مبلغین اور ملاؤں کی جیت ہوئی اور یہ جیت اسلام کی تھی کہ موسیقی کو خواہ وہ کسی قدر اصلاح شدہ شکل میں ہی کیوں نہ ہو روا نہ رکھنا گویا اشاعت اسلام سے ہاتھ دھو بیٹھنا تھا -

ثقافت کا تیسرا جزو جو اسلام کو انڈونیشیا کی قدیم تہذیب سے ورثہ میں ملا چام پتلیوں کا ڈرامہ تھا، جس کا ادب اور موسیقی دونوں سے تعلق تھا - یہ فن[۵] انڈونیشیا میں دو ہزار سال پرانا ہے، یہ ڈرامے چمڑے کی بنی ہوئی پتلیوں کو تیز روشنی کے سامنے رکھ کر سفید پردے پر اس کا سایہ گرا کر دکھایا جاتا ہے، تماشہ دکھانے والا (دالنگ) ان پتلیوں کی مدد سے رامائن اور مہابھارت کے قصے گمیلان آکسٹرا کی موسیقی کے ساتھ صدیوں سے عوام کو سناتا آرہا تھا، ان قصوں کی دلکشی عوام کے دلوں میں گھر کر گئی تھی، اتنے میں اسلام کا پیغام سنایا گیا لوگوں کو معلوم ہوا کہ ان کی تہذیب کا یہ عنصر بت پرستی میں شامل ہے، ہم تصور کرسکتے ہیں کہ مبلغینِ اسلام کو چام پتلی اور دیومالا کی شکل میں ایک زبردست مسئلہ سے دوچار ہونا پڑا ہوگا تاہم اس کے حل کرنے کے سلسلہ میں سختی برتے جانے کا کوئی ثبوت نہیں ملتا اسے مبلغین کی شکست کہا جائے یا حکمت عملی، چام پتلی اور رامائن و مہابھارت کے قصے آج بھی انڈونیشیا میں اسی طرح رائج ہیں جیسے صدیوں پہلے یہاں تک کہ فلموں کی مقبولیت کے باوجود یہ تفریح اب بھی اپنا

[۵] انڈونیشیوں کا دعویٰ ہے کہ چام پتلیوں کا یہ فن جسے وہ وائنگ WAYANG کہتے ہیں اُن کا اپنا ہے البتہ کچھ ہندوستانی محققین کہتے ہیں کہ ہندومت کی طرح یہ فن بھی ہندوستان سے یہاں آیا وہ کہتے ہیں کہ مسیحی دور سے قبل موجودہ آندھرا دیش کے علاقہ میں ست واہن راجاؤں کے عہد میں یہ فن عروج پر تھا -

مقام رکھتی ہے نرگس وہی پال اور راک مڈہسن اور گریٹا کاربو کے دوش بدوش رام لکشمن اور ارجن وگٹوٹ کاچہ ہنوز جیتے جاگتے کردار ہیں۔

مبلغینِ اسلام میں سے ایک سنان کلی جوگر KALI DJOGA نے وانگ کے قصوں کو اسلامی رنگ دینے کی کوشش کی پھر بھی یہ پیوند دور سے نظر آتے ہیں۔ مغربی جاوا میں اسلامی تقاضوں کے مدنظر چام پتلیوں کی جگہ کٹھ پتلیوں (وانگ گولے) کو دی گئی اور ان کے قصے رامائن اور مہابھارت کے بجائے مشہور عربی اور فارسی حکایتوں سے لئے گئے پھر بھی جو مقبولیت چام پتلیوں کو حاصل ہے وہ کٹھ پتلیوں کو نہیں، عام انڈونیشی نے سارا مسئلہ اپنی رواجی حسن وخوبی سے یوں حل کیا کہ رامائن اور مہابھارت اور دیومالا کو اس نے مذہب اور عقیدے سے الگ ادب عالیہ قرار دیا۔ یہی نہیں بلکہ زبان کو بھی جس نے سنسکرت اور عربی سے برابر استفادہ کیا تھا مذہب کی بنیاد پر خالص" بنانے کی کوشش نہیں کی چنانچہ آج بھی یہاں حضرت فاطمہؓ کو فاطمہ دیوی لکھا جاتا ہے اور اسے گناہ نہیں تصور کیا جاتا یہاں مسلمانوں کی جنّت بہشت نہیں بلکہ سورگ ہے اور دوزخ نرک، یہاں عرشِ بریں سورالیہ اور اللہ تعالیٰ دیوتا ملیہ رایا۔ یا تو ہاں ہنگ مہاالیہ، عالم وفاضل کو یہاں چانکیہ کہتے ہیں، پدماوتی اسلام قبول کرنے کے بعد فاطمہ بیوی نہیں بلکہ فاطمہ دتی بن گئیں پھر بھی یہاں حاجی علی شاستر دجے اور کیاہی (مولوی) سوریہ دھرم بھی مل سکتے ہیں، یہاں کبھی ہنگ محمد کے صاحب زادے ہنگ تو لکشمن کے خطاب پر نازاں تھے[۵]۔ ان تمام غیر مسلموں کو جنھیں ہندوستان میں صرف آنجہانی لکھا جاسکتا ہے انڈونیشیا میں بلا تکلف المرحوم لکھا جاتا ہے الغرض یہاں زبان اور ادب کا کوئی مذہب نہیں ہے۔

یہاں ایک بات واضح کردینا ضروری ہے اشاعتِ اسلام کے سلسلہ میں جو امن پسندی اور رواداری برتی گئی اور بتدریج جس حسن خوبی سے یہ کام انجام دیا گیا اس کا اس تشدد سے کوئی سروکار نہیں جو مسلم سلطنتوں کے قیام کے دوران ہوا اور جس کے نتیجہ میں بہت سے ہندو جاوا چھوڑ کر جزیرہ بالی کی پُرسکون وادیوں میں اپنے قدیم تمدن اور ثقافت کے ساتھ پناہ گزیں ہوگئے اور جو لوگ جاوا نہ چھوڑ سکے وہ مسلم دائرۂ اقتدار سے دُور اندرونی علاقوں میں چلے گئے اور آج بھی اپنے قدیم مذہب کے ساتھ زندگی بسر کررہے ہیں کچھ محققین تو یہاں

---

۵ انڈونیشی ہوائیہ میں لکشمن کے نام سے اب بھی کئی عہدے منسوب ہیں۔

تک کہتے ہیں کہ جاوا میں ہندو سلطنت مجاپاہت کا زوال خود اس کی اندرونی کمزوری کی بنا پر ہوا نہ کہ مسلم راجاؤں کے تشدد سے۔

اولیاء جاوا | تبلیغ اسلام کے سلسلہ میں جاوا کے نو ولی بہت مشہور ہیں ان میں سے کچھ تو محض مبلغ اسلام تھے کچھ درویش بزرگ تھے جن کی عملی زندگی کا عوام پر بہت اثر ہوا اور کچھ سیاست داں اور مجاہد تھے ان ولیوں کو انڈونیشیا میں بڑے اعتقاد اور احترام کی نظروں سے دیکھا جاتا ہے ان کے معجزات اور کرامات کی سیکڑوں داستانیں مشہور ہیں اور ان کے مقبرے زیارتی مقام ہیں۔ ان میں سے بیشتر جگہوں پر سالانہ میلے بھی لگتے ہیں، ان سب ولیوں کا تذکرہ غیر ضروری طور پر طویل ہو جائے گا اس لئے یہاں صرف ان کا ذکر کیا جائیگا جن کے حالات اشاعتِ اسلام کی تاریخ پر روشنی ڈالتے ہیں گو یہ ولی عموماً جاوا سے منسوب ہیں ہم دیکھیں گے کہ ان کی سرگرمیاں محض جاوا تک محدود نہیں تھیں اور انھیں دراصل انڈونیشیا کے ولی تصور کرنا چاہیئے۔

مولانا ملک ابراہیم | جاوا میں اسلام کے سب سے پہلے مبلغ مولانا ملک ابراہیم تھے جو پسئی سمندر (سماترا) سے کسی وقت چودھویں صدی عیسوی کے آخر میں جاوا آئے، ان کے شخصی حالات پورے طور پر معلوم نہیں ہیں کہیں کہیں انھیں ایران سے آئے ہوئے تاجر بتایا گیا ہے۔ زیادہ تر مورخین کا خیال ہے کہ وہ گجراتی تھے، ملک ابراہیم کو جاوانی تذکروں میں "شیخ مغربی" کا لقب بھی دیا گیا ہے، جاوا آکر ملک ابراہیم نے گریسک GRESIK سے کچھ دور لوروں LORON کی بندرگاہ پر قیام کیا اور اپنے بیٹے صادق محمد کے ساتھ تبلیغ کا کام شروع کیا، کہا جاتا ہے کہ انھوں نے صادق محمد کو جاوا کے ہندو مجاپاہت دربار میں بھی تبلیغ کے لئے بھیجا تھا اس وفد کا کیا نتیجہ نکلا، کہیں ذکر نہیں ہے، مولانا ملک ابراہیم غالباً ایک درویش صفت بزرگ تھے جن کی عملی زندگی کی خوبیوں نے ان سے ملنے والے غیر مسلموں پر کافی اثر کیا اور ان کی شخصیت سے متاثر ہو کر بہت سے لوگوں نے اسلام قبول کیا، مولانا نے ۱۴۱۹ء میں وفات پائی، گریسک میں ان کا مقبرہ اب بھی زیارتی مقام ہے اور بڑے احترام کی نظروں سے دیکھا جاتا ہے۔

سُنان امپل | مولانا ملک ابراہیم کے بعد سب سے بڑی تاریخی ہستی ایک رادن رحمت کی ہے، یہ سب سے پہلے ولی تھے جنھیں جاوانیوں نے سُنانؔ کا لقب دیا۔ رادن رحمت اپنی جائے قیام امپل AMPEL کی مناسبت سے

ؔ لفظ سُنان مخفف ہے سوسوہنان SUSUHUNAN کا بمعنی کل مختار۔ قدیم زمانے میں یہ بڑے بڑے (باقی ۳۶ پر)

سنان امپل کے نام سے زیادہ جانے جاتے ہیں، رادن رحمت کے والد چمپا (موجودہ کمبوڈیا) کے عرب تاجر تھے اور رادن رحمت چمپا ریاست کی شاہزادی کے بطن سے تھے جس کی دوسری بہن جاوا کے آخری حکمراں کرتاوجے KERTAVIDJAYA (۱۴۴۷ء) سے منسوب تھی، رادن رحمت نے مذہبی تعلیم گھر ہی پر اپنے والد سے حاصل کی اور ہنوز بیس سال کے تھے کہ جاوا اپنے خالو کرتاوجے کے دربار آئے، کرتاوجے نے اپنے عزیز کا بڑا پُرجوش استقبال کیا، رادن رحمت کو جاوا کی آب وہوا ایسی راس آئی کہ انھوں نے وہیں مستقل سکونت کا ارادہ کرلیا، کرتاوجے نے انھیں سورابایا SURABAJA کی مشہور بندرگاہ کے نزدیک امپل کی چھوٹی سی جاگیر مرحمت کی، رادن رحمت نے وہیں ایک مدرسہ کھولا اور توبان TUBAN کے راجہ کی لڑکی نیاہی آگنگ منیلا NJAHI AGUNG MANILA سے شادی کرکے بالکل جاوا کے ہوکر رہ گئے۔ مدرسہ میں نومسلم طلبا کو دینی تعلیم دینے کے ساتھ ساتھ تبلیغی کام بھی شروع کیا، البتہ اُس زمانے میں تبلیغ وتلقین کی شکل کسی بڑے اجتماع کی شکل نہیں اختیار کرتی تھی بلکہ بڑے پرسکون حالات میں مسجدوں میں لوگوں کی مختصر جماعت کے سامنے ولی یا پیر مذہبی باتیں بتایا کرتے تھے، وعظ سننے والے ان باتوں کا تذکرہ اپنے کنبہ والوں اور دوست احباب سے کرتے تھے اور اس طرح رفتہ رفتہ معتقدین کی تعداد میں اضافہ ہوتا تھا اور بتدریج لوگ اسلام قبول کرتے تھے، کہا جاتا ہے کہ چمپا سے جاوا آتے ہوئے رادن رحمت پہلے پالم بانگ (سماترا) گئے تھے جہاں ان کے خالہ زاد بھائی آریہ ڈامر گورنر کے عہدے پر تھے رادن رحمت کی صحبت سے متاثر ہوکر آریہ ڈامر نے اسلام قبول کیا۔ ایک دوسری روایت کے بموجب رادن رحمت جب جاوا پہنچے تو ایک عرب درویش نے ان کو دیکھتے ہی پیشگوئی کی کہ وہ جاوا میں اشاعتِ اسلام کے بانی ہوں گے، امپل میں رادن رحمت کا مدرسہ جسے کہیں کہیں آشرم کا نام بھی دیا گیا ہے آگے چل کر نہ صرف علومِ اسلامی کی ایک بڑی درسگاہ بن گیا بلکہ اشاعتِ اسلام کا اہم مرکز تھا اور جاوا کے کئی ولی یہیں سے فارغ التحصیل ہوئے۔ ۱۴۵۶ء میں رادن رحمت کے لڑکے مخدوم ابراہیم پیدا ہوئے جو بڑے ہوکر اپنے والد کی طرح مشہور مبلغ ہوئے اور سنان بونانگ SUNAN BONANG کا لقب پاکر مشہور ولیوں میں شمار کئے جانے لگے، رادن رحمت نے امپل میں ۱۴۶۷ء میں انتقال کیا اور وہیں مدفون ہوئے۔

مولانا اسحٰق | رادن رحمت کے زمانے میں بیرونِ ملک سے آنے والے تاجروں کے قافلہ کے ساتھ ایک مولانا اسحٰق سماترا آئے تھے، جو بڑے باکرامت بزرگ بتائے گئے ہیں۔ سماترا میں مولانا اسحٰق نے جب سنان امپل کی تبلیغی

(بقیہ ص ۳۵) جاگیرداروں اور امراء کا خطاب ہوا کرتا تھا اور اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس وقت ولیوں کو معاشرہ میں کیا رتبہ حاصل تھا آج کل اس لفظ کے معنی "عزت مآب" ایک محدود ہوگئے ہیں۔

سرگرمیوں کا حال سنا تو جاوا کا سفر کیا اور بالم بنگن BALEMBANGAN کو اپنی تبلیغی مہم کے لئے چُنا۔ بابد (تاریخ) جاوا میں مولانا اسحٰق کا بڑے احترام سے ذکر ہے اس تذکرہ میں مولانا کا نام ابراہیم اسمار لکھا ہے اور ان کے والد کا نام کہیں زین الاکبر اور کہیں زین الکبری بتا کر اس کا شجرہ زین العابدین بن سیدنا حسینؓ تک ملایا گیا ہے، اس تذکرہ کے مطابق مولانا اسحٰق نے بالم بنگن (مشرقی جاوا) پہونچکر سلانگو SELANGU کے پہاڑ پر اقامت کی اور خدا سے تبلیغ اسلام کی توفیق عطا کرنے کی دعا کرنے لگے، انھیں دنوں اس علاقے میں ایک زبردست وبا پھیلی بالم بنگن کے راجہ منک سمبویو MINAK SEMBOJO کی لڑکی سکر دادو SEKAR DADU بھی اس وبا میں مبتلا ہوئی۔ راجہ نے تمام علاج سے مایوس ہوکر اعلان کیا کہ جو شخص بھی شہزادی کو صحت یاب کرے گا وہ اُسے اپنے ایک دائرہ کی حکومت سونپ دے گا اس پر بھی کوئی سامنے نہ آیا تو اس نے اپنے ایک عمال پاتی باجو سنگورو PATIH BADJU SENGORO کو حکم دیا کہ وہ پہاڑ پر تلاش کرکے تپسیا کرتے ہوئے کسی رشی کو بلالائے پاتی کو ایک عرصہ تلاش کے بعد سلانگو پہاڑ پر ایک تیز روشنی دکھائی دی قریب جاکر معلوم ہوا کہ وہاں ایک بزرگ سفید لباس پہنے عبادت میں مشغول ہیں یہ بزرگ مولانا اسحٰق تھے انھوں نے نماز کے بعد پاتی کی بات سُنی تو شہزادی کو شفا دینے کا دعویٰ کیا بشرطیکہ راجہ اسلام قبول کرلے۔ راجہ نے اپنی بیٹی کی محبت میں اس شرط کو منظور کرلیا اور مولانا کی محض دو رکعت نماز سے اس شہزادی کو شفا ہوگئی۔ راجہ نے نہ صرف اسلام قبول کیا بلکہ اپنی اسی لڑکی کی شادی مولانا سے کردی اور بالم بنگن کی حکومت انھیں سونپ دی، اس صورتِ حال نے مولانا کی بڑی مدد کی اور تھوڑے ہی عرصہ میں کثیر تعداد میں لوگ اہلِ اسلام ہوگئے نہ صرف یہ بلکہ راجہ کے اسلام قبول کرنے کے اثر سے تمام شاہی خاندان کی توجہ بھی اسلام کی جانب مائل ہوگئی لیکن کہا جاتا ہے کہ خود راجہ منک سمبویو نے دل سے اسلام قبول نہیں کیا تھا چنانچہ مولانا اسحٰق کی بڑھتی ہوئی شہرت اور اسلام کا چرچا ہوتے دیکھ کر اس کے دل میں بددیانتی آئی وہ دو بدو تو مولانا کی مخالفت نہیں کرسکتا تھا البتہ چوری چھپے اس نے مولانا کے خلاف سازش شروع کردی اور اُن کی راہ میں رکاوٹیں پیدا کرنے لگا کچھ عرصہ میں مولانا کے بہت سے دشمن پیدا ہوگئے اور آخر کار حالات اتنے ناساز گار ہوگئے کہ مولانا کو جاوا چھوڑ کر پسی واپس چلا جانا پڑا۔ جہاں انھوں نے ایک مدرسہ کھولا۔

مولانا اسحٰق کو سُنان کا لقب تو نہیں ملا لیکن ولیوں میں شمار کئے جاتے ہیں اور شیخ علوالاسلام کے لقب سے مشہور ہیں۔

باقی

ہفت تماشائے مرزا قتیل

جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

سیتلا | اُنھیں امور میں ایک چیچک بھی ہے جو مشہور مرض ہے، کہتے ہیں کہ یہ ایک صاحب قدرت عورت ہے جس کے اختیار میں بچّوں کی موت وحیات ہے، اُس کا نام ادب سے لیتے ہیں بلکہ اُسے ماتا (ماں) کہتے ہیں، اُسکی کمی کو روٹھنے سے اور کثرت کو عنایتِ مادرانہ سے تعبیر کرتے ہیں، دربانوں اور باغبانوں کے ساتھ بیحد توقیر سے پیش آتے ہیں اس خیال سے کہ اُنھیں چیچک ماتا کے حضور میں تقرب حاصل ہے، جب تک چیچک بچے پر "مہربان" ہے گھر میں سالم مسور اور گیہوں کی روٹی کے سوا کوئی چیز نہیں پکاتے، ہندی زبان میں چیچک کو ماتا سیتلا اور "سیتلا جی" کہتے ہیں، ماتا کے معنی ہیں ماں، اُسے مائی بھی کہتے ہیں اور سیتلا - یہی مفروضہ عورت ہے - جی کلمہ ہندی میں تعظیم کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے فارسی میں لفظ "صاحب" آتا ہے - مثلاً ہندی میں مرزا صاحب کی جگہ مرزا جی کہیں گے، لیکن یہ لفظ ہندوؤں کے نام اور لقب کے آخر میں جتنا سجتا ہے اُتنا مسلمانوں کے نام اور لقب کے ساتھ زیب نہیں دیتا - مختصر یہ کہ دوالی کا تہوار سنہ الٰہی شمسی میں آبان کی چودہ تاریخ کو پڑتا ہے -

جنم اشٹمی | جنم اشٹمی ایک مشہور رات ہے جو سال میں ایک بار آتی ہے - جنم کے معنی تولد، اشٹمی کے معنی آٹھویں روایت کرتے ہیں کہ اسی رات کو کنھیا پیدا ہوئے تھے - خلاصہ کلام یہ ہے کہ ہر سال اسی رات کو ہندو کنھیا کی مورتی کو جسے زمانۂ قدیم سے انھوں نے پتھر یا پیتل یا سونے سے بنا کر اپنے گھروں میں رکھ چھوڑا ہے یا کنھیا کا جو بت اُن کے مورثِ اعلیٰ سے میراث کی صورت میں اُن تک پہنچا ہے، باہر نکالتے ہیں اور ایک پاک صاف مقام پر جس کو دولتمند لوگ فرش وفروش سے آراستہ پیراستہ کرتے ہیں اور مفلس لوگ جس کی دیواروں کو گائے

کے گوبر سے لیپ کرکے پوتتے ہیں، ایک لکڑی کے تخت کے اوپر اُس کو رکھتے ہیں، اپنی حیثیت کے مطابق قسم قسم کی مٹھائیاں جو بالعموم ہندوستان کے لئے مخصوص ہیں اور خربوزہ کے بیج شکر میں بھون کر بالخصوص کانسے یا پیتل کے برتن میں رکھ کر اُس بُت کے سامنے قرینے سے سجاتے ہیں، پھر عورت اور مرد دونوں رات بھر کنہیا کی مدح میں کچھ کلام بڑی خوش الحانی اور جوش وخروش کے ساتھ گاتے ہیں اور بعضے فرطِ شوق سے ناچنے لگتے ہیں اور اس رات کی صبح کو شہر میں جابجا خوبصورت لڑکوں کو جن میں بعض ملیح اور سبز رنگ ہوتے ہیں، مردانہ نفیس لباس پہناتے ہیں اور جو لڑکے بیحد نازک اور صبیح ہوتے ہیں، انھیں زنانہ لباس اور زیورات سے سجاتے ہیں۔ مردانہ لباس والے کو کنہیا اور زنانہ لباس والے کو رادھا کے نام سے موسوم کرتے ہیں، کنہیا اور رادھا کو علیحدہ علیحدہ شاہانہ تخت پر بٹھاتے ہیں جسے لکڑی اور بید سے بناکر آرائشی چیزوں سے مزین کرتے ہیں۔ پھر نقارہ اور نشان نیز دوسرے سازوں کے ساتھ اِس کے پیچھے پیچھے سواروں کا اور پیدل چلنے والوں کا ایک جم غفیر اُنھیں شہر کے باہر ایک مقررہ مقام پر لے جاتا ہے، جہاں ہر سال یہ رسم ادا کی جاتی ہے، اس شاہانہ جلوس کے بانی مبانی کی حیثیت کے مطابق اس جلوس میں کنہیا کے ہمراہ ہاتھی، گھوڑے اور سپاہی بھی ہوتے ہیں، جب مقررہ مقام پر پہنچ جاتے ہیں تو دوسرے کچھ لوگ کاغذ سے ایک دیو کا مجسمہ بناکر اسے کنس کا نام دیتے ہیں یہ کنس، کنہیا کا ماموں تھا، جس کا ذکر پہلے آچکا ہے، وہ ایک عظیم الشان بادشاہ تھا، اُس کی ایک بہن کے بطن سے کنہیا اور دوسری سے "برق" پیدا ہوئی تھی، برق سے مراد یہی بجلی ہے جو آسمان پر کوندتی ہے منقول ہے کہ جب رعایا پر کنس کا ظلم وتشدد حد سے تجاوز کر گیا تو کنہیا اور کنس میں جنگِ عظیم واقع ہوئی اور ماموں اپنے بھانجے کے ہاتھوں قتل ہوا۔ ہندوؤں نے کنہیا کی اس نیک کارگذاری کے صلے میں کہ اُس نے انھیں کنس کے ظالم ہاتھوں سے نجات اور خلاصی دلوائی تھی اور عادل بادشاہوں کی طرح اُن کے ساتھ مشفقانہ سلوک کیا یہ طے کیا کہ ہر سال کنہیا کے ہاتھوں کنس کی موت کی تمثیل پیش کی جائے۔

مسلمان اور جنم اشٹمی بعضے مسلمان بھی اُس مقررہ دن کو کنس کا مجسمہ بناکر اُس کے پیٹ کو چاک کرتے ہیں، اور جو شہد اس میں بھرتے ہیں اُسے اُس کا خون سمجھ کر پیتے ہیں، عصر کے قریب کنس اور کنہیا کے درمیان جنگ ہوتی ہے کنس کی شکست کے بعد دسہرہ کے دن کی طرح تماشائیوں کا شور وغل لوگوں کو منتشر کر دیتا ہے۔ اور شام تک

اُسی طرح ہنگامہ برپا رہتا ہے، پھر لوگ اپنے اپنے گھروں کو واپس چلے جاتے ہیں، اہلِ ثروت کے گھروں میں رہس شروع ہوتی ہے۔ رہس یہ ہے کہ برہمنوں کی طرح ایک جماعت لڑکوں کو، خواہ وہ ان کی اپنی اولاد ہو یا بھتیجی یا بھانجی ہو، یا اُن کے دوسرے قریبی رشتہ داروں کی اولاد ہو، کنہیا اور رادھا کی شکل میں اور دوسری سکھیوں کو آراستہ پیراستہ کرکے دولتمند ہندوؤں کے سامنے انعام حاصل کرنے کی امید میں نچواتے ہیں، لیکن اِن ناچنے والوں کا حال عام ناچنے والوں سے مختلف ہوتا ہے، کیونکہ مسند نشین ہندو اُن لڑکوں کی تعظیم میں جو کنہیا اور رادھا بنتے ہیں کھڑے ہوجاتے ہیں، اور جب تک یہ نہیں بیٹھتے وہ بھی نہیں بیٹھتے، چاہے ایک گھنٹہ گذر جائے یا انھیں سو بار اپنی جگہ سے اُٹھنا پڑے مگر اُن کے والدین کی کوئی تعظیم نہیں کرتا۔ وہ بے چارے نوکروں کی طرح ادب سے بیٹھے رہتے ہیں، بعضے ہندو ان مذکورہ لڑکوں کو مسند پر اپنے برابر جگہ دیتے ہیں، بعضے اُن کے لئے مسند خالی کردیتے ہیں اور خود ایک طرف جا بیٹھتے ہیں، مگر سکھیوں کے لئے ہر شخص کھڑا نہیں ہوتا، رادھا کی سہیلیاں اور اُس کیساتھ کھیلنے والی حسین وجمیل لڑکیوں کو سکھی کہا جاتا ہے، مختصر یہ کہ جب برہمن کنہیا اور رادھا کو مع سکھیوں کے مجلس میں لاتے ہیں تو صاحبِ خانہ اور تمام حاضرین کھڑے ہوجاتے ہیں اور اُن دونوں کو بڑی عزت واحترام کیساتھ مسند پر بٹھاتے ہیں، اُن دونوں کے سامنے سکھیاں ساز کے ساتھ رقص وسرود کا آغاز کرتی ہیں، بعد ازیں مسند نشین عاشق ومعشوق میں ظاہری کشیدگی ظہور میں آتی ہے۔ اور محبوبہ اپنے عاشق سے دور ہوجاتی ہے۔ وہ سکھیاں بیچ میں پڑکر اُن میں صلح کرادیتی ہیں، اور وہ دوبارہ ایک جگہ ناچنے لگتی ہیں، جب صبح ہوتی ہے تو کنہیا اور رادھا بھی اُٹھ کر سکھیوں کے ساتھ رقص میں شریک ہوجاتے ہیں، توت یا کسی دوسرے درخت کی شاخوں میں سے ایک نازک اور نرم شاخ کنہیا اپنے ہاتھ میں لیکر گیند زمین پر پھینک دیتا ہے اور ناچنے لگتا ہے، سکھیاں اُس کو رقص میں مشغول دیکھ کر وہ گیند اچکنے کا ارادہ کرتی ہیں، اور کنہیا اُس حالتِ رقص میں بھی اُس گیند کو اس جگہ سے ہٹاتا رہتا ہے، تاکہ سکھیاں اُسے اچک نہ سکیں، مگر کمال یہ ہے کہ اُن حرکات کے باوجود اصولِ رقص کو ہاتھ سے جانے نہیں دیتا، اور یہ سب حرکات وسکنات ساز کے زیر وبم کے مطابق عمل میں آتی ہیں، اس موقع پر تمام حاضرینِ جلسہ کھڑے رہتے ہیں۔

مسلمان اور رام لیلا | اس جلسہ میں جو شریک ہوتے ہیں اُن کی تین صورتیں ہوتی ہیں، اگر وہ مفلس ہے تو اُسے

بہرحال اس مجلس میں آخر تک کھڑا رہتا ہی ہے، لیکن اگر صاحب عزت ہے تو یا وہ خود بخود آخر آ کا بیٹھ جاتا ہی یا صاحب خانہ کی خاطر، ایسی صورت میں صاحب خانہ اُسے بٹھا دیتا ہے، بہرحال تماشا دیکھنے اور رقص وسرود کا لطف اُٹھانے کے علاوہ مسلمانوں کا اُس دن سے اور کوئی تعلق نہیں ہے، یہ دن الٰہی کے ماہ امرداد میں پڑتا ہے۔

بسنت | بسنت کا تہوار الٰہی سنہ کے ماہ دَے کی بیس تاریخ کو ہوتا ہے، اور یہ وہ دن ہے جو گرمیوں کی آمد اور جاڑوں کی رخصت کا پتہ دیتا ہے، اس دن کی آمد سے پانچ روز قبل گانے والے مٹی کے برتن میں سبز خوشے اور گل سرشف ڈال کے روزانہ کسی بزرگ کے مزار پر جاتے ہیں، اور بسنت کی تہنیت نیز صاحب مزار کی مدح میں اشعار گاتے ہیں، ہندوؤں اور مسلمانوں کی ٹولیاں تماشے کیلئے ان کے ساتھ نکلتی ہیں، اسی طرح پری پیکر لولی، بھڑکیلے لباسوں میں ملبوس ہوکر قبروں پر جاکر رقص کرتے ہیں، ہر شہر کے بزرگوں کے مزاروں پر جاکر مطربوں اور لولیوں کے رقص وسرود کرنے کا مقصد تمام سال کے بابرکت گذر جانے کا شکریہ ادا کرنا ہوتا ہے، یہ ضروری ہے کہ اس دن تمام گانے والوں اور ناچنے والوں کا نیز تمام ہندؤں کا لباس زرد رنگ کا ہو، لیکن شاہجہاں آباد اور اس کے اطراف کے کچھ لوگ اب پیلے لباس کو عار سمجھتے ہیں، البتہ بعض لولی پہنتے ہیں، اور کچھ لوگ چھڑی اور چادر کو زرد رنگ لیتے ہیں، لیکن پنجاب کے شہروں میں عورت اور مرد کیا ہندو اور کیا بازاری اور نوکر پیشہ مسلمان سب کے سب پیلے لباس پہنتے ہیں، اور ہزاروں کی تعداد میں اکٹھے ہوکر شہر کے باہر جاتے ہیں اور کاغذ کے ہزاروں پیلے پتنگ زرد ڈوری سے ہوا میں اُڑاتے ہیں، پنجاب کے شہروں میں سے کوئی بھی شہر ایسا نہیں ہے جہاں یہ تماشہ نہ ہوتا ہو، حالانکہ بہت زمانہ سے پنجاب کا علاقہ شاہی ملازموں کے قبضہ اقتدار سے نکل گیا ہے، اور وہ تمام ملک اور شاہ جہاں آباد کے قرب وجوار کے دوسرے شہر سکھوں کے قبضے میں چلے گئے ہیں جن کا ذکر نانک شاہ کے ضمن میں ہو چکا ہے۔

ہولی | یہ ماہ پھاگن کا آخری دن ہوتا ہے، جب وہ دن گذر جاتا ہے تو جابجا لکڑیوں کے انباروں میں آگ لگائی جاتی ہے تاکہ صبح تک وہ جل کر خاک ہو جائیں اور اسے ہولی جلانا کہتے ہیں، ہولی سے دو مہینے پہلے ہی ہندو لوگ دف بجانا، گیت گانا اور رقص کرنا شروع کر دیتے ہیں، اور جب ایک مہینہ باقی رہ جاتا ہے تو ان باتوں میں اور اضافہ ہو جاتا ہے، اور جب صرف پندرہ دن باقی رہ جاتے ہیں تو ڈھاک اور ٹیسو کے پھولوں کو پانی سے

بھرے ہوئے مٹکوں اور دیگوں میں ڈالکر چولہوں پر چڑھا دیتے ہیں تاکہ پانی کے اُبلنے سے اُن پھولوں کا رنگ کھینچ کر پانی کو زرد کر دے، پھر اس پانی کو اُن برتنوں سے چھوٹے چھوٹے برتنوں میں نکال لیتے ہیں، اُس راستے سے گذرنے والے ہر شخص کے سر پر چاہے وہ آشنا ہو یا بیگانہ (بشرطیکہ ہندو ہو) رنگ ڈالتے ہیں یہاں تک کہ اس کا تمام لباس رنگین ہو جاتا ہے، اور اونچی آواز سے کہتے ہیں کہ یہ شخص ہولی کا بھڑوا (قرمساق) ہے اور وہ شخص بھی اُن لوگوں کیلئے یہی الفاظ استعمال کرتا ہے، اور دوسری شے جسے گلال کہتے ہیں وہ رنگ ڈالنے کے بعد ہاتھ میں بھر کر اس آدمی کے آگے پیچھے سے اُس کے مُنہ پر مل دیتے ہیں، اسی طرح عبیر بھی ایک چیز ہوتی ہے جسکو گلال لگانے کے بعد آدمی کے مُنہ پر چھڑکتے ہیں۔ چھوٹے بچّے اور بعضے جوان لوگ بھی چمڑے اور پیتل کی بنی ہوئی پچکاری کو جسے فارسی میں "آب دزدک" کہتے ہیں، ہاتھ میں لیکر راستوں پر کھڑے ہو جاتے ہیں اور کسی ہندو کو آتا ہوا دیکھ کر دور سے آیئے جی، آیئے جی، کہنے لگتے ہیں، پھر اُس کے کپڑوں کو دور سے ہی رنگین کر دیتے ہیں اور بلند آواز سے کہتے ہیں۔ بھڑوا ہے بے، بھڑوا ہے بے، وہ شخص اس لفظ سے بُرا نہیں مانتا چاہے کتنا ہی باعزت کیوں نہ ہو، اور وہ لڑکے کم قدر بازاریوں کے ہوں، ٹیسو رائے، جو دسہرہ کے دن بچّوں کا ایک کھیل ہوتا ہے، اسی سے بتاتے ہیں، تُن بھی ہندوستان کا ایک درخت ہے، اور گلال، خشک سنگھاڑوں کے آٹے کو رنگین کر کے بنایا جاتا ہے، اور سنگھاڑہ ہندوستان میں بیلوں دار ایک پودے سے پیدا ہوتا ہے، اُس کو کچا یا اُبال کر کھاتے ہیں، وہ جسامت میں بندوق کے چھوٹے گولہ کے برابر ہوتا ہے، اور اس کے اطراف میں کانٹے ہوتے ہیں، یہ پانی میں پیدا ہوتا ہے، خشکی میں نہیں، وہ پانی چاہے بارش کا ہو یا کسی تالاب میں جمع کیا گیا ہو، اس کا درخت دوسرے بیل دار درختوں کی طرح نہیں ہے بلکہ انگور اور چُنار کی طرح پھیلتا ہے، پچکاری سے مراد پیتل کی وہ نالکی ہے جس میں زرد رنگ کا پانی بھر کر اور ایک آلہ سے جو اس میں لگا ہوتا ہے، حرکت دیکر دُور سے لوگوں پر چھڑکتے ہیں، اور چمڑے سے بھی چھڑکتے ہیں، اور صاحب مقدور لوگ قمقموں میں گلال بھر کر خوش اندام نوجوان عورتوں کی طرف پھینکتے ہیں، قمقمہ انار کے برابر ایک گول چیز ہوتی ہے جسکو کاغذ سے بھی باریک کانچ سے بناتے ہیں تاکہ جس کسی کو بھی لگے اُسے کوئی تکلیف نہ پہنچے، یہ قمقمے امیرزادے پری چہرہ عورتوں کے سینہ بند پر مارتے ہیں، اور دولتمند لوگ حوضوں اور گڑھوں میں بھی رنگین پانی بھرتے ہیں جن کی گہرائی قدِ آدم سے بھی زیادہ ہوتی ہے اُس میں لوگوں کو

غوطہ دیدیتے ہیں خصوصاً ماہ پارہ لولیوں اوران کے سازندوں سے یہ مذاق کیا جاتا ہے۔

جواہر سنگھ بن سورج مل جاٹ کے وقت میں جس کی ظاہری جاہ وحشمت نے بڑے بڑے امیروں کی نیند حرام کردی تھی، متھرا کے بازاروں میں اتنا گلال ہوتا تھا کہ راستہ چلنے والے زانوؤں تک اس میں دھنس جاتے تھے، سورج مل، ہندوستانی قوم جاٹ کے ایک صاحب شان وشوکت راجہ کا نام تھا، جس نے اپنی تلوار کے زور سے چند کروڑ روپیہ کی آمدنی کے ملک کو فتح کرکے اپنے قبضے میں کرلیا تھا، اور پختہ اور خام جنگی قلعے تعمیر کرائے تھے، اس کا خزانہ بادشاہوں کے خزانوں پر غالب تھا۔

بہرحال ہندو لوگ دو مہینہ تک روزانہ رنگین لباس پہن کر ہزاروں آدمیوں کا غول زرد رنگ سے بھرے ہوئے گھڑے اور پچکاریاں لے کر اور گلال اور عبیر کمر سے باندھ کر دف بجاتے اور گیت گاتے ہر شہر کے کوچہ وبازار سے نکلتے ہیں، لیکن ہولی کا یہ طریقہ برج کے باشندوں کا ہے جو کنہیا کا وطن اور مولد تھا، ہندوؤں کے نزدیک ہولی کے گیت گانے، دف بجانے اور ناچنے میں برج کے باشندوں سے بہتر کوئی دوسرا نہیں ہے سب لوگ اپنے کو اُن کا پیرو سمجھتے ہیں، برج کی عورتیں بھی جمع ہوکر گانے گاتی ہیں، اگر راستے میں کسی نوجوان عورت کا اُس غول سے آمنا سامنا ہوجاتا ہے تو اُسے گھیر کر چاروں طرف سے اس کے سینے اور ران اور جسم کے دوسرے اعضا کی تعریف میں ہندی میں اشعار گانے لگتے ہیں، اور ناچتے ہیں، کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے وہ عورت بھی اس گیت کے ساتھ رقص کرنے لگتی ہیں، اس زمانے میں دن رات بہروپ بھرے جاتے ہیں۔ کبھی خوبصورت نازک اندام لڑکے، عورتوں کا لباس اور زیورات پہنتے ہیں، اور کبھی عورتوں کو مردانہ لباس پہناتے ہیں، خصوصاً حرم سرا کی عورتیں مغل اور فرنگی مردوں کا روپ بھرتی ہیں، اور فارسی کے کچھ الفاظ مغلوں کے لہجے میں یا مصنوعی انگریزی الفاظ جو اس زبان اور لہجے سے ملتے جلتے معلوم ہوں، بولتی ہیں، کبھی ایک سبزی فروش بنتی ہے، دوسری اس کی بیوی، کبھی ایک جوگی بنتی ہے اور دوسری جوگن، جوگیوں کے بہروپ کے علاوہ بندر، کُتا، بھیڑیا، گائے، ریچھ، شیر اور دوسرے جانوروں کی شکلیں اختیار کرکے آدمیوں کا تعاقب کرتی ہیں، اکثر ایسا اتفاق ہوتا ہے کہ گاؤں اور شہر کے نووارد بچے اور جوان ریچھوں اور شیروں کی مصنوعی شکلوں کو اصلی سمجھ کر ڈر کے مارے زمین پر لوٹنے لگتے ہیں اور مدد کیلئے چلاتے ہیں، افغانوں اور بعض

متعصب مسلمانوں کے علاوہ سبھی مسلمان دل کھول کر ہولی میں ہندوؤں کے ساتھ شریک ہوتے ہیں، نیچ لوگ، نیچوں کے ساتھ، دولتمند دولتمندوں کے ساتھ اور جوان جوانوں کے ساتھ مل کر ہولی مناتے ہیں، جب ہولی جلانے میں تین دن باقی رہ جاتے ہیں، زرد رنگ چھوڑ کر نالے کے کیچڑ عام طور پر بلا کسی تفریق کے اُچھالتے ہیں، چاہے اسکی زد میں ہندو ہو یا مسلمان، رذیل ہو یا شریف (بشرطیکہ وہ صاحب ثروت نہ ہو) کیونکہ صاحب مقدور اپنے خدم وحشم کے ساتھ باہر نکلتا ہے، چاہے اُس کا لباس رنگین ہو لیکن اُسے آلودہ کرنے کی انھیں ہمت نہیں ہوتی، باقی ہر راہ گیر کے سر اور صورت کو آلودہ کر دیتے ہیں۔ لیکن جس وقت فوج کا غول اس امیر کے دروازہ پر پہنچ جاتا ہے تو چاہے وہ ہندو ہو یا مسلمان بلکہ بادشاہ ہی کیوں نہ ہو، اس کے علاوہ اس کے سامنے کوئی چارہ نہیں ہوتا کہ اُنکو نقدی دے دلاکر انھیں صرف رنگ پھینکنے پر راضی کرلے، اور دکن میں حاکموں اور رئیسوں کو سوار کرنے کیلئے گدھے لائے جاتے ہیں، اگر اس رئیس نے انھیں منشاء کے مطابق زرنقد دیدیا تو خیر ورنہ اُسے گھسیٹ گھسیٹ کراتے ہیں اور گدھے پر سوار کر دیتے ہیں، ہولی کے دنوں کی فحش باتیں معتبر نہیں سمجھی جاتیں، ہر شخص دوسرے کو جو جی چاہتا ہے کہہ ڈالتا ہے، وہ اشخاص جن کی طبیعت اس قسم کی مکروہات کو پسند نہیں کرتی، اپنے گھروں کے دروازے بند کرکے اندر بیٹھ رہتے ہیں، اور ہرگز باہر نہیں نکلتے مگر اب انگریزوں کی حکومت میں یہ قدغن ہوگئی ہے کہ ہولی کا رنگ مسلمانوں پر نہ پھینکا جائے، بہرحال اس زمانے میں ہر مسلمان کے گھر پر روزانہ لولیوں کا رقص ہوتا ہے اور رات کو اس میں بہروپوں اور نقلوں کا مزید اضافہ کر دیا جاتا ہے،

نواب آصف الدولہ مرحوم کے زمانے میں اس شہر (لکھنؤ) میں بڑی بے تکلفی سے ہولی کا جشن منایا جاتا تھا تمام دن رنگ اور گلال و عبیر اُڑتا تھا اور رات کو لولیوں سے اختلاط ہوتا تھا، دریا کے کنارے ایسی روشنی اور آتشبازی ہوتی تھی کہ اس تماشہ کے لئے قطب ستارہ بھی حرکت میں آجاتا تھا۔ بندگانِ عالی وزیر الممالک یمین الدولہ ناظم الملک نواب سعادت علی خاں بہادر مبارز جنگ کی مسند نشینی کے ابتدائی برسوں میں بھی ہولی کا ہنگامہ گرم ہوتا تھا، لاکھوں روپے نقد اور مرصع جواہر نگار زیور اور قیمتی لباس لولی عورتوں کو بطور بخشش مرحمت ہوتے تھے، اعلیٰ حضرت کی مجلس میں اکثر ایک ہزار نفر سنجاب اور زردوزی کے بنے ہوئے پُرتکلف رنگین لباسوں

یں ملبوس ہوکر نقش دیوار کے مانند کھڑے رہتے تھے، وہ لوگ بھی جن کو اس مجلس میں حاضر ہونے اور بیٹھنے کا حکم حاصل تھا، رنگین لباس زیب تن کرکے حضور پُر نور کے سامنے آتے تھے، کیا کھڑے رہنے والے کیا بیٹھنے والے سب لوگوں کو سرکار دولتمدار کی طرف سے کپڑے مرحمت ہوتے تھے، لیکن چونکہ یہ عمل شانِ اسلام کے خلاف تھا، اس بنا پر بہت دنوں سے سرکارِ عالی نے اسے ترک کر دیا ہے اگرچہ نہ صرف نوکر پیشہ رذیل بلکہ تمام ہندو اور مسلمان، چند متقی لوگوں کو چھوڑ کر باقی سب تعلیم یافتہ صاحب تمیز اور اہلِ متانت تک ہولی کے دنوں میں خودداری اور انسانیت کو خیرباد کہہ کر ایک دوسرے پر زرد رنگ اُچھالتے اور ہر قسم کا بہروپ بھرتے ہیں، پھر ہر راہ رو کی خواہ وہ آشنا ہو یا بیگانہ، بے صرفہ گالی گلوج اور فحاشی سے تواضع کرتے ہیں، اور بعض صاحب مقدور لوگ اپنے گھروں میں یہ حرکتیں کرتے ہیں، لیکن کایتوں کا فرقہ، جن کے حالات کے متعلق پہلے بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ ہندوؤں کے باقی تمام فرقوں سے زیادہ ان چیزوں کا اہتمام کرتے ہیں، بایں ریش وفش جو وہ رکھتے ہیں، شراب پی کر مستی کے عالم میں بہروپ بھرتے ہیں، پھر فارسی کی عبارتیں، گلستاں کے اشعار یا ولی دکھنی کے ریختہ کی غزلیں گا گا کر پڑھتے ہیں اور ایک دوسرے کی مجلس میں موسیقی پر بھی نوازش فرماتے ہیں، چاہے اس فن سے دُور کا بھی علاقہ نہیں رکھتے، پھر خود ہی بے خودی کے عالم میں اپنی صورت پر فریفتہ ہوکر فرش پر لوٹنے لگتے ہیں، اور اس حالت میں بھی لکنت کے ساتھ، جو نشے کی زیادتی کی وجہ سے پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ گانا نیم بسمل کی طرح تھوڑا تھوڑا زبان سے کہتے رہتے ہیں، لیکن یہ ہر شخص کا حال نہیں ہوتا۔ یقیناً بعض لوگ اس سے شرم محسوس کرتے ہیں۔ اور یہ شاذ کے ذیل میں ہے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ اپنے مقدور کے مطابق ان دنوں وہ لوگ بہت زیادہ روپیہ صرف کرتے ہیں، اس سے شاگرد پیشہ اور ہمسایوں کو بھی فیض پہنچتا ہے۔ چونکہ روز اول ہی سے اس فرقے کے خمیر میں جواں مردی، مروّت، سخاوت اور احسان شامل ہے، یہ روپیہ صرف کرنے میں، خواہ وہ کسی طریق سے ہو، اور دوسرے انسانوں پر اپنی برتری جتانے میں اور مسلمان امرا و شرفا سے اپنی ہمسری کا اظہار کرنے میں اور اپنے ہم عصروں کے سامنے تفوق دکھانے کے لئے خرچ کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔

(باقی)

غالب اور ریاض الافکار

جناب نثار احمد صاحب فاروقی بی، اے .... دلی

(۱)

ریاض الافکار[۱] مؤلفہ وزیر علی عبرتی عظیم آبادی فارسی کے نثر نگاروں کا تذکرہ ہے، اس میں ۱۰۴ نثر نگاروں کے مختصر تراجم اور اُن کی نثر کے نمونے شامل ہیں۔ وجہ تالیف کے ذیل میں عبرتی لکھتا ہے:

"...... وزیر علی عظیم آبادی متخلص بہ عبرتی ..... چنیں عرضہ دہ می گرددکہ ایں دلدادۂ سلمائے سخن را بیشتر اوقات دل و دیدہ وقفِ مطالعہ منشآتِ شیریں بیانانِ ہند ..... ماندے، ازاں جریدہ پُرسوز و گداز ہر رقعہ راکہ چیزے برگِ جاں نشتر زن یافتے یا بعضے مختصر مکاتیبِ ہمعصرانِ خود، نظر بملامتِ ابنائے زماں، باختصارِ تمام سوادش بقرطاس پارہ ہا بر می گرفت، و نبذے ازحالِ خجستہ آں [۲ب] آں معنی پژوہاں بقدرِ فہمِ نارسا ازروے تذکرہ ہا مثلِ یدبیضا و سروِ آزاد و مراتُ الخیال و ریاضُ الشعرا وغیرہ ذٰلک نیز دریافتہ ضمیمۂ مکتوبِ شاں می ساخت، امّا از سخت گیریٔ روزگار و ہجومِ انواعِ اضطرار، کُجا سررشتہ جمعیت بکف می اُفتاد کہ درصددِ انتظامش می شد، مگر دریں زماں کہ سنہ یک ہزار و دو صد و شصت و ہشت (۱۲۶۸) از ہجرتِ نبوی است و محرّرِ اوراق بہزار کلفت بہ گردیار از وطن آمادہ گرم روی است،

---

۱ تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو: Supplement to the catalogue of the Persian Manuscripts in the oriental Public Library at Bankipore Vol. I pp. 48-61 (Patna 1932)

نخواست کہ ہمچو طومارِ عالیہ اندوختہ ، سالہا را رائگاں دہد ، ناگزیر آں جملہ مکاتیب را بقید حروف تہجی مشتمل بر بست وہشت خیاباں زیبِ انتظام دادہ بہ " ریاض الافکار" مسمیٰ ساخت ...."

ان ۱۰۴ نثر نگاروں کے تراجم میں مندرجہ ذیل نام بھی ملتے ہیں :

میر احسن علی احسن لکھنوی [۴ ب] محمد صادق خاں اختر [۵ ب] سراج الدین علیخاں آرزو [۶ - الف] اوجاگر چند الفت [۹ ب] پیارے لال الفتی [۱۰ - الف] امرت لال [۱۱ ب] امیر حسن بسمل کاکوروی [۱۳ - الف] مہدی علی بسمل فتح پوری [۱۴ - الف] خواجہ حسین میرزا ثنائی [۱۸ ب] داراب بیگ جویا [۲۰ ب] شیخ غلام علی راسخ [۲۹ - الف] شیر خاں لودی [۳۸ - الف] طالب آملی [۴۱ ب] عرفی [۴۶ - الف] ناصر علی سرہندی [۴۷ الف] اسداللہ خاں غالب [۴۷ - الف] محمد اکرم غنیمت کنجاہی [۴۸ - الف] محمد محسن فانی کشمیری [۴۹ - الف] ابوالقاسم کاہی [۵۳ ب] ابوطالب کلیم [۵۴ - الف] راجا رام نرائن موزوں [۵۷ - الف] منیر لاہوری [۵۷ - الف] نصیرای ہمدانی [۶۰ - الف] امیر علی نوائی [۶۱ - الف] ہمایوں پادشاہ [۶۶ - الف]

اس تذکرے کے بہت کم نسخوں کا علم ہے ، ایک خطی نسخہ کتاب خانہ خدا بخش پٹنہ میں محفوظ ہے[1] دوسرا نسخہ محب مکرم ڈاکٹر مختار الدین احمد آرزو (ریڈر شعبۂ علوم اسلامی ، مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ) کے ذخیرۂ کتب میں ہے[2] موخر الذکر (۶۹) اوراق پر مشتمل ہے اس کا مسطر (۱۳) سطری خط شکستہ شفیعا آمیز ، روشنائی متن کی سیاہ اور عنوانات کی شنگرفی ہے سائز 7 × 11" ہے - یہ جس مجلد میں ہے اس میں مندرجہ ذیل نسخے بھی شامل ہیں :

۱- مکاتبات عبرتی (۱۲۵۹ھ) ۲- رسالہ در قواعد مضاف مضاف الیہ وغیرہ از عبرتی (۱۲۵۹ھ)

۳- رسالہ رفیع الدین فی قواعد الشعر (عربی) ۴- رسالہ فی التعریب لمحمد بن سراج الدین المنشی (عربی)

---

[1] ملاحظہ ہو کتب خانہ بانکی پور کی فہرست کا ضمیمہ جلد اول صفحات ۴۸ تا ۶۱ - فہرست نگار نے نسخہ خدابخش کی خاصی تفصیل دی ہے - [2] میں نے اسی نسخے سے استفادہ کیا ہے ، میں ڈاکٹر آرزو کا تہ دل سے ممنون ہوں کہ انھوں نے مجھے یہ نسخہ مستعار دیا اور اس سے فائدہ اٹھانے کی اجازت بھی مرحمت فرمائی۔

۵ - مزیل الاغلاط فی اغلاط القاموس والصراح محمد حبیب اللہ (عربی)

۶ - عطیہ کبریٰ - سراج الدین علی خاں آرزو - ۷ - موہبۃ عظمیٰ - سراج الدین علی خاں آرزو

۸ - رسالہ دربیان حروف تہجی مع فوائد دیگر -

اس تذکرہ میں مرزا اسداللہ خاں غالب دہلوی کا ترجمہ بھی شامل ہے (ورق ۴۸ - الف) اور ظاہر ہے کہ یہ اُن کی زندگی ہی میں لکھا گیا ہے، غالب کی نثر کے نمونے کے طور پر اُن کے ایک فارسی خط کا اقتباس پیش کیا گیا ہے یہ خط کلیاتِ نثرِ غالب میں موجود ہے، مگر ہم اُس کی متعلقہ عبارت یہاں اس لئے نقل کر رہے ہیں کہ اس میں نسخۂ مطبوعہ سے بعض اختلافات بہت اہم پائے جاتے ہیں، ہم نے مقابلہ کلیاتِ نثرِ غالب کے اس مطبوعہ نسخے سے کیا ہے جو مطبع منشی نولکشور سے جنوری ۱۸۶۸ء میں چھپا تھا۔

وزیر علی عبرتی کی ملاقات کبھی غالب سے نہیں ہوئی، لیکن وہ غالب کا ذکر بڑی عقیدت و احترام کیساتھ کرتا ہے، غالب کے بارے میں اُن کے معاصر تذکروں میں جو کچھ لکھا ہے اس کے ذیل میں ریاض الافکار کی مندرجہ عبارت بہت اہمیت رکھتی ہے۔

(۲)

ترجمۂ غالب

[۴۷ - الف] غالب : اسم منیف آں میر آہنگِ قافلۂ نغز کلامانِ ہند میرزا اسداللہ خاں، مولد حمیدہ بنیادش خاکِ جوہر خیزِ دارالسلطنۃ دہلی[۱] [۴۷ ب] بتقریبے[۲] از وطنِ مالوف بکلکتہ پیوستہ، مذاق شناسانِ کلکتہ بر سیف لسانی و موشگافی آں سخن رسِ نکتہ پیوند خارِ حسرت دَر دلہا شکستہ، دَر صَدَدِ آویزش باں مُغتنمِ روزگار گشتند[۳] - خصوصاً مرزا امان علی خاں کہ اصلاً باں مستعدِ روزگار جادؤ زباں نسبتے ندارد، ازاں جاکہ آں معنی سگال خیلے ماہر ایں فن بود، بر نیرو ے طبعِ رسا بر ہمہ غالب آمد، ہرچند

[۱] یہ غلط ہے، غالب کا مولد دہلی نہیں آگرہ ہے۔ [۲] غالب اپنی پنشن کے مقدمہ کی پیروی کے لئے کلکتہ ۱۸۲۸ء میں گئے تھے (ملاحظہ ہو ذکر غالب / ۵۷ طبع سوم) [۳] یعنی غالب اور حامیانِ قتیل کا معرکہ، غالب کی سوانح کے سلسلہ میں اس کی تفصیلات ملتی ہیں۔

من محرّرِ اَوراق را دَولتِ ہمدمیٔ آں جانِ سخن نصیب نگشت ، مگر پارۂ نظم و نثرِ آں خوش تلاش کہ از بیاضِ مُشفقے میرذُوالفقار علی صاحب بچشم درآمد، اینقدر دریافت گشت کہ چہ نظم وچہ نثر، درہمہ ، بپارسی زباں اُستادِ طرزِ خاص است - ماہم عصراں را جُز گوش گشتن و شُنُفتنِ کلامِ مَتینش ، چہ یارائے حرف زدن ، بَر رُوئے اُو - تادَمِ تحریرِ ایں اوراق[1] بشاہ جہاں آباد بعیش می گذارد - ایں رقعہ ملاعب مضمون ازاں غالبِ عرصۂ دَہر است کہ خدمتِ مولوی سراج الدین احمد[2] بر نگاشتہ :[3] رقعہ -

نمونۂ نثرِ غالب | " اے مولوی[4] سراج الدین احمدؒ - بترس ازخدائے جہاں[5] کہ چوں قیامت قائم گردد و آفریدگار بَداد نشیند[6] ، من گریباں دَرّاں[7] و مُویہ کُناں دراں ہنگامہ آیم ، و درتو آویزم[8] کہ یک عمر مرا بمحبّت فریفتی[9] و دلم بُردی[10] ، وچُوں من ازسادہ دلی[11] بر وفا تکیہ کردم ، وتُرا[12] از دوستاں برگزیدم نقشِ کج باختی[13] ، و بامن[14] بیوفائی کردی[15] - خدارا بگو کہ آں زماں چہ جواب خواہی داد؟[16] وچہ عذر پیش خواہی آورد؟ وائے برمن کہ روزگار ہائے دراز[17] گزرد وخبر نداشتہ باشم کہ سراج الدین احمد کجاست وچہ حال دارد؟ اگرجفا بپا داشِ وفاست ، بسم اللّٰہ - ہرقدر توانی بفرمائے[18] کہ ایں جا مہر و وفا فراواں است - لاجرم جفا نیز باید کہ فراواں باشد - واگر خود ایں تغافل بواسطۂ[19] جرمے است کہ ازمن

---

[1] ریاض الافکار کا سالِ تالیف ۱۲۶۸ھ (مطابق ۱۸۵۲) عیسوی ہے - [2] غالب کے دوست، اور کلکتہ کے باشندے - کلیاتِ نثرِ فارسی (طبع ۱۸۶۸ء / ۱۲۸۴ھ) میں ان کے نام غالب کے متعدد خطوط ہیں، کچھ خطوط متفرقاتِ غالب مرتبہ مسعود حسن رضوی (شائع کردہ رامپور، ۱۹۴۷ء) میں شامل ہیں - [3] یہاں جس خط کا اقتباس دیا گیا ہے وہ کلیاتِ نثرِ فارسی (طبع نولکشور ۱۸۶۸ء) میں صفحہ ۷۶ پر موجود ہیں، مگر اس کے متن میں نہ صرف یہ کہ اختلاف ہے بلکہ کلیات میں یہ خط طویل ہے - اختلافات ہم نے حاشیے میں نوٹ کردیئے ہیں -

[4] کلیات: زینہار رصد زینہار اے مولوی سراج الدین الخ [5] کلیات: جہاں آفریں [6] کلیات: بنشیند [7] کلیات: من گریاں و مویہ کناں [8] کلیات: آویزم وگویم کہ ایں آں کس است کہ یک عمر الخ [9] کلیات: فریفت [10] کلیات: بُرد [11] کلیات: سادگی - [12] کلیات: وایں را [13] کلیات: نفس [14] کلیات: باخت [15] کلیات: بمن - [16] کلیات: کرد [17] کلیات: روزگارہا گزرد [18] کلیات: بیفزائے [19] کلیات: بباد افراہ جرمے دیگر است گناہ مرا خاطر نشان الخ

بوجوہ آمدہ زینہار نخست گناہ مرا خاطر نشانِ من باید کرد، آنگاہ[1] انتقام باید کشید، تاشکوہ[2] را میانہ گنجائی نباشد، و مرا زہرۂ گفتار نبود[3] - منم کہ معاشِ من[4] در گونہ گونہ رنج در نگارنگ، عذاب بہ معتاد[5] گفتار می ماند، خون در جگر و آتش در دل و خار در پیراہن و خاک [بر سر و نالہ برلب[6]] ہیچ کافر بدیں روز گرفتار مباد، و ہیچ آفریدہ[7] ایں خواری مبیناد - راست بکش[8] می مانم کہ در صحرائے پاش[9] بگِل فرو رفتہ باشد و ہر چند خواہد کہ بالاجہد نتواند و فرو تر رود[10] - [والسّلام بالوف الاحترام][11]

---

[1] کلیات: و آنگاہ [2] کلیات: "تاشکوہ درمیان نگنجد [3] کلیات: نباشد [4] کلیات: ازگونہ گوں رنج و رنگ رنگ عذاب [5] کلیات: بمعاد کفار ماند [6] کلیات: ندارد [7] کلیات: دشمن [8] کلیات: راست بہ تنہا روے مانم [9] کلیات: کہ در صحرای، پایش بگِل فرو ترود [10] کلیات: فروتر رود -

[11] کلیات: ندارد - کلیات نثر (ص ۶۰) میں یہ خط "فروتر رود" پر ہی ختم نہیں ہوجاتا - وہاں بعد کی عبارت یہ ہے: والا قدر نواب امین الدین احمد خاں بہادر گیتی را بر دلش دیدمی و دو صالش را زندگی دانستمی بکلکتہ رہگرای شد دیگر زندگی از بہر کہ خواہم؟ و دل را بدیدار کہ شادماں دارم؟ واماندگی من ازیں جاتواں سنجید کہ نتوانستم ہمپائیش کردن و رواداشتم اورا تنہا گزاشتن می گفت کہ در کلکتہ یکے از دوستان خود بمن نشان دہ تا چوں بہاں دیار رسیم مرا بکارے تو باشد و غم خواری نماید گفتم حاشا کہ جز از مولوی سراج الدین ایں کار بر نیاید و دلم جز بوے نشکیبد چناں کہ نامہ بنام نامی شما نوشتہ بوے سپردہ ام امید کہ چوں شمارا دریابد آں مایہ مہربانی کنید کہ اندوہ تنہائی از دلش برخیزد و شمارا بجائے من شناسد - والسلام -

---

سولھویں قسط

جناب عابد رضا صاحب بیدار رام پوری

کراچی، ۶ر جولائی - مولانا حسرت موہانی ۲ ماہ کے دورۂ انگلستان کے بعد آج ہندوستان واپس آئے۔ بندرگاہ پر اُن کا استقبال مسٹر یوسف عبداللہ ہارون کی قیادت میں قومی گارڈ کے اراکین نے کیا۔ یونائیٹڈ پریس سے ملاقات کے دوران میں مولانا نے کہا کہ وہ واقعی محسوس کرتے ہیں کہ ہندوستان کا مستقبل تاریک ہے تاوقتیکہ مذہب کی اصطلاحات میں سیاسی جماعتیں قائم کرنے کا موجودہ رواج ترک نہ کردیا جائے، انھوں نے خالص معاشی بنیاد پر ہندوستان کے لئے تین سیاسی جماعتوں کے قیام کی وکالت کی یعنی مالدار (سرمایہ دار جماعت) نامدار (متوسط طبقے کی جماعت) اور کامدار (کسانوں اور مزدوروں کی جماعت) انھوں نے کہا کہ ان جماعتوں کے اراکین کو کانگریس اور مسلم لیگ میں شریک ہوجانا چاہئے تاکہ اُن پر اثر ڈالکر اپنے خیالات کی طرف پلٹایا جائے۔

مولانا کا تعلق کامدار جماعت سے ہے، اس قسم کی ایک جماعت مسٹر ایم این رائے نے قائم کی ہے جسکا نام ریڈیکل پارٹی ہے، ان کا ارادہ ہے کہ اس جماعت کو مستحکم کرنے کیلئے مسٹر رائے سے ملیں، فرقہ وارانہ سیاسی جماعتوں کے استحکام کا ذمہ دار قانونِ حکومتِ ہند کو قرار دیکر مولانا نے کہا کہ اس قانون کی وجہ سے اقلیتی فرقہ ہمیشہ اقلیت میں رہے گا۔ اس کی کوئی امید نہیں ہے کہ مسلمان صوبہ وار مجالسِ قانون یا مرکز میں بھی اکثریت حاصل کرسکیں، واحد حل یہ ہے کہ کامدار ریڈیکل پارٹی ہندوؤں اور مسلمانوں کے ایک سے مفادات کے ساتھ بنائی جائے اور اقتدار پر قبضہ کیا جائے، یہ واحد حل ہے ہندستانی قانون کو کالعدم کرنے اور کامل آزادی حاصل کرنے کا۔

اخبار مستقل کان پور۔ جنوری تا اگست ۱۹۳۹ء
بطور ضمیمہ اُردوئے معلّی۔ جنوری تا اگست ۱۹۳۹ء

حسرت موہانی کا مجوزہ دستور "اتحادیہ، وفاقیاتِ ہند"
مع کابینہ ترکیبیہ ہند مستقر دہلی

وفاقیہ ہند مشرقی	وفاقیہ ہند جنوب مشرقی	وفاقیہ ہند مرکزی	وفاقیہ ہند جنوب مغربی	وفاقیہ ہند مغربی
جمہوریہ آسام بنگال اڑیسہ	آندھرا مدراس	سی پی بہار یوپی مہاراشٹر	گجرات بمبئی بلوچستان	سرحد سندھ پنجاب

بہ شرائطِ ذیل :

(۱) ترکیبیہ ہند کا حق ہوگا کہ جن آزاد حکومتوں یا جمہوریتوں، مثل برطانیہ، روس یا چین سے چاہے معاہدۂ دوستی یا غیر جانبداری کرے، نیز صلح و جنگ کا بھی اعلان کر سکے۔

(۲) ترکیبیہ ہند میں بغرض اشتراکِ عمل ہر وفاقیۂ ہندستان برابر تعداد میں اپنے نمائندے بذریعہ انتخاب بھیجے گا۔

(۳) ہر جمہوریہ وفاقیہ کو اپنا اپنا گورنر یا گورنر جنرل، انتخاب کرنے نیز اپنے ایوان ہائے قانون کے انتخاب کا حق ہوگا۔

(۴) ہر جمہوریہ و وفاقیہ کے انتخاب میں حق رائے کل آزاد بالغوں کو حاصل رہے گا اور پارٹیاں صرف سیاسی بن سکیں گی اور یہ شرط لازمی طور پر درجِ دستور ہوگی کہ اگر ایک رائے بھی صریحاً فرقے یا مذہب کی بنا پر حاصل کی جائیگی تو بشرط ثبوت وہ انتخاب کالعدم ہو جائے گا۔

(۵) سیاسی پارٹیوں کی صحیح تشکیل کے لئے مالدار (CAPITALIST) اور نامدار (NATINALIST) پارٹیوں کی طرح کامدار پارٹی (SOCIALIST) بھی جائز سمجھی جائے گی اور خلاف قانون نہ قرار دی جا سکے گی۔

(۶) ترکیبیہ کے صدر کا انتخاب براہِ راست کل باشندگانِ ترکیبیہ کی رائے سے ہوگا۔ اور اس کا دائرۂ عمل مسائل مفوضہ تک محدود رہے گا۔ وفاقیہ ریاستیں خود مختار رہوں گی۔ اور ما بقی معاملات میں ترکیبیہ کی ماتحت نہ ہونگی۔

(۷) اسی طرح وفاقیہ کے صدر کا انتخاب بھی براہِ راست بالغانِ وفاقیہ کی رائے سے ہوگا۔ اور اس کا

دائرۂ عمل مسائلِ مفوضہ تک محدود رہے گا۔ باقی معاملات میں جمہوریتیں خود مختار ہوں گی، وفاقیہ کے ماتحت نہوں گی۔

(۸) اگر حکومتِ برطانیہ اس مجوزہ دستور کو منظور اور اس کے فوری قیام کو تسلیم کرلیگی، تو موجودہ صوبجاتِ ہند کے یورپین گورنر مجوزہ جمہوریتوں کے گورنر اور ہندستان کے موجودہ گورنر جنرل ترکیبیہ ہند کے عارضی پریزیڈنٹ مان لئے جائیں گے۔ اور دورانِ جنگ میں ہندستان کی کُل فوج اور وسائل انکے اور موجودہ کمانڈرانچیف کے ماتحت کام میں لائے جاسکیں گے، البتہ جنگ کے کامیاب خاتمے پر اہلِ ہند باضابطہ طور پر اپنے گورنر اور کل ہند پریزیڈنٹ منتخب کرلیں گے۔

(۹) ہندستان کی موجودہ دیسی ریاستوں میں جو اور جب، ایک وفاقیہ آزاد کا درجہ حاصل کرلیں مثلاً حیدرآباد و برار، وہ بھی آئندہ اس ترکیبیہ نظام میں شامل ہوسکتی ہیں۔

(۱۰) باقی دیسی ریاستیں بھی بشرطِ حصولِ آزادی وجمہوریت اپنی اپنی جگہ حسبِ حیثیت واہمیت وفاقیہ نظامِ حکومت یا جمہوریہ نظامِ حکومت میں شامل ہوسکتی ہیں۔ (اُردوئے معلیٰ - جنوری - فروری ۱۹۴۲ء)

(SOVEREIGN STATE خودمختار) (CONFEDERAL ترکیبی) (UNION اتحادی)

ضمیمہ

ضمیمہ (۲)

اقسامِ سخن

جو کلام خالص جذباتِ حُسن وعشق کا حامل اور اپنی خوبی کیلئے کسی محسوس صنعت گری کا محتاج نہ ہو وہ عاشقانہ کہلائیگا اور جس کلام میں عشق مجازی سے برتر درجے پر عشق سے عشق (!) اور حُسن سے حسنِ مطلق مراد ہو، وہ عارفانہ ہوگا، اور اس کے برخلاف جن غزلوں میں مجازی عشق سے کمتر درجے کے جذباتِ ہوس کی مصوّری اور صحیح مصوری موجود ہو وہ فاسقانہ کہلائے گا۔ مثلاً، عاشقانہ شاعری کی مثالیں زیادہ تر میر و مصحفی، قائم و غالب، شیفتہ وحالی، جلال لکھنوی اور شاد عظیم آبادی کی غزلوں میں ملیں گی اور عارفانہ شاعری کے نمونے درد دہلوی، نیاز بریلوی اور آسی سکندرپوری کی غزلوں میں دستیاب ہوں گے، اور فاسقانہ سخن سنجی کی تصویریں زیادہ جرأت، اور کمتر مصحفی و انشا یا متاخرین میں کسی قدر مضطر خیرآبادی اور گستاخ رامپوری کے ہاں

موجود ہیں۔

فاسقانہ شاعری کو بد مذاقی پر محمول کرنا، سوقیانہ و متبذل قرار دینا، انصاف کا خون کرنا ہے، حقیقتِ حال یہ ہے کہ جب شاعری کا مقصد صحیح جذبات کی مصوری مسلّم ہو تو پھر اس کے دائرے کو صرف پاک جذبۂ عشق تک محدود کر دینے اور عامۂ خلائق کے ۹۹ فیصدی جذبات ہوس کو اس طرح سے خارج کر دینے کی کوشش اور وہ بھی محض اس بنیاد پر کہ ان کا اظہار و اعلان بعض فقیہانہ و ملّایانہ طبائع کی مصنوعی پاکیزگیٔ خیال کیلئے ناگوار ثابت ہوگا، خود مخالفینِ ہوس نگاری کی انتہائی بد مذاقی اور بے شوری کے سوا اور کسی چیز پر دلالت نہیں کرتا۔۔۔۔۔۔ البتہ اس ضمن میں حدِ اعتدال سے گذر جانا یا جیسا کہ رنگین کی بعض ریختیوں اور صاحبقران و جان صاحب کے متبذل اشعار میں پایا جاتا ہے، بیشک قابلِ اعتراض ہے، مگر ایسے کلام کو فاسقانہ کے بجائے فاحشانہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔

اب اگر عاشقانہ شاعری کی خوبی بسیط ہونیکی بجائے مرکب ہو۔ یعنی صنعت گری کی بھی شرمندۂ احسان ہو اور یکسر بیگانۂ تاثیر بھی نہو تو اس کو عاشقانہ کے بجائے شاعرانہ کہنا چاہیئے۔ دورِ حاضر کے تقریباً کل متغزلین کی اکثر غزلیں اسی رنگِ سخن کی حامل ہیں، اور آمد و آورد کی درمیانی تقسیم کے تحت میں آتی ہیں۔

اس کے بعد بھی اگر شاعرانہ طرزِ سخن خوبیٔ اثر سے محروم ہو تو پھر اس کو شاعرانہ کہنے کے بجائے ماہرانہ یا اُستادانہ کہنا چاہیئے، مثلاً امیر مینائی و مُنیر شکوہ آبادی سے لیکر، بزم اکبر آبادی، ثاقب لکھنوی و ضامن کنتوری تک کی غزلیں نہ عاشقانہ ہیں نہ شاعرانہ، بلکہ ماہرانہ ہیں اور آورد کے تحت میں آتی ہیں، پھر اگر یہ ماہرانہ شاعری پختگی و مشاقی کے جوہر سے بھی خالی ہو اور بقول مصحفی، موزونیٔ طبع کا نتیجہ ہو تو اُسے ناظمانہ کہنا چاہیئے

عاشقانہ شاعری کے مانند عارفانہ شاعری کا بھی یہی حال ہے کہ اگر اس میں عشق و حُسنِ مطلق کی جگہ رسمی حد یا اصطلاحی تصوف کا جلوہ نظر آتا ہو تو اس کو عارفانہ کے بجائے ناقعانہ کہنا چاہیئے جو آورد کے تحت میں آئیگی، یا اگر روحانی محرکاتِ عشق سے کمتر درجے پر جذباتِ خلوص و عقیدت کے ماتحت، نعت، منقبت یا سوز و سلام کے مضامین قیدِ نظم میں آئے ہوں اور فی الجملہ اثر انگیز بھی ہوں تو اس شاعری کو واعظانہ شاعری کہنا چاہیئے مثلاً غلام امام شہید، شاہ نیاز بریلوی، محسن کاکوروی، رضوان مراد آبادی، ضیا بدایونی حمید لکھنوی یا انیس و متعلقینِ انیس، تعشق، رشید وغیرہم کا کلام لیکن اگر اس قسم کا کلام محض صنعت گری

کام ہوں اور تاثیر سے محروم ہو یا محض حصولِ ثواب و نجات کی غرض سے وجود میں آیا ہو، مثلاً امیر مینائی یا مضطر خیر آبادی کا نعتیہ دیوان، یا مرزا دبیر کا تمام دفترِ منظومات، اس کو واعظانہ کے بجائے ماہرانہ کہنا ہو گا' یا ناقعانہ، اور یہ دونوں قسمیں آورد کے تحت میں آتی ہیں -

علیٰ ہذا القیاس، فاسقانہ شاعری میں اگر خالص جذباتِ ہوس کی مصوری کے بجائے سماج یا مذہب و حکومت کے استخفاف یا انکار کا پہلو نمایاں ہو تو اُسے باغیانہ کہنا چاہئے، مثلاً جوش، احسان دانش، ساغر اختر شیرانی، مجاز ردولوی وغیرہم ترقی پسند ادب کے دعویداروں کی بیباک نگاری ......

اب صرف ایک قسمِ سخن اور رہ گئی یعنی ضاحکانہ، جس میں یا محض ظرافت ہوتی ہے، مثلاً ظریف لکھنوی یا احمق پھپھوندوی کا کلام - یا ظرافت کیساتھ طنز و قدامت پرستی کا پہلو نکلتا ہے، مثلاً اکبر الٰہ آبادی ظفر علیخاں کا کلام، جو ضاحکانہ کے علاوہ ناقعانہ بھی ہو سکتا ہے مگر بہرحال آوردہی کے تحت میں آسکتا ہے ....

ہزل یا ہجو کا شمار بھی اس قسمِ سخن میں ہوتا ہے لیکن اگر یہ چیزیں حدِ اعتدال سے گذر کر پھکڑ بازی یا فحش گوئی کے درجے تک پہنچ جائیں تو اس کو ضاحکانہ کے بجائے سوقیانہ کہنا چاہئے -

(حسرت کے ایک غیر مطبوعہ مقالے سے، منقول، عبدالشکور، ۴۷-۴۹)

ضمیمہ (۳)

حسرت کے معاصر شعراء ایک قطعہ میں

معاصروں میں اسمٰعیل و جاوید و رشید، اکبر — جلیل و نظم و رضواں، افضل و بزم و فصاحت کا
ریاض و مضطر و شوق و صفی، شاد و اثر، مائل — عزیز و ثاقب و بیخود، نظر، اقبال و رفعت کا
شہیر و کوثر و اختر، صمیم و سائل و اصغر — وسیم و حمد و بیباک و دلیر و نوح و وحشت کا
حفیظ و رعب و تازش، آرزو، یاس، احسن و ناطق — وفا، صفدر، ظفر، محشر، شفق، چکبست و شوکت کا
جگر، مانی، کلیم و طیش و رسوا، برہم و برتر — قمر، سیماب، امیر و بے نظیر و باغ و ندرت کا
نسیم، ابرو، شرف، حشر و شرر، محمود و عطا، فانی — غریب و دل، فقیر و طالب و مہر و وجاہت کا
نیاز و بسمل، اخگر، نجم و دلگیر، اطہر و کیفی، — تمنا، رونق و عرش و حضور و برق و شہرت کا
ذہین و وصل و ضامن، رعد و صبر و شاطر و شیدا — فصیح و عیش و مانی، محوی و فیروز و عشرت کا

تپش، نیرنگ، سالک، صدق و راغب، ہاشمی، قیصر	فلک، محروم، احمق، تاجور، توفیق و حسرت کا
جلیس و جوہر و سرشار و ساغر، ناظر و باسط	زلامی، ہادی و عزم و سراج و مہر و فطرت کا
ظریف، آشفتہ و آزاد، عاشق، بیدل و زیبا	سحر، موج و اسد، صابر، فراق، اعجاز و صولت کا
حزیں، تسلیم، راسخ، حالی، شبلی، داغ، امیر، آسی	جلال، اشرف، ذکی، مجروح و عاشق، مست و شوکت کا
نفیس، اکبر، نسیم، اوج و تعشق، مظہر و عارف	حسن، بے خود، سرور و ہجر و گستاخ و لطافت کا
حبیب و شاد و خورشید و صفی، محسن، رسا، ساقی	ظہیر و کامل و مشتاق و عیش، آزاد و رحمت کا
حکیم و اشہری، شہباز، افق، شوق و بیاں، نادر	شگفتہ، شعلہ و شمشاد و احساں، یاس و حسرت کا
بقا، یوسف، تجمل، تائب، انجم، بے خبر، ارشد	جنوں، فاسق، قضا، انعام، افسر، جاہ و رفعت کا

اس قطعہ میں ۲۰۸ تخلص درج ہیں جن میں سے بعض کئی شعراء میں مشترک ہیں اور اس طرح کل تعداد ۲۵۰ ہوتی ہے۔ "یہ قطعہ ۱۹۱۷ء میں لکھا گیا تھا"

ضمیمہ ۴

مہاتما گاندھی کی اہم قرارداد پاس ہونے کے بعد مجاہد دستور فقیہ الہند مولانا حسرت موہانی نے اپنی ترمیم ایک قرارداد کی صورت میں بابت تبدیلی عقیدۂ کانگریس پیش کی جس میں ظاہر کیا گیا تھا کہ ان کے نزدیک قومی پارلیمنٹ ہند کا عقیدہ اور نصب العین بغیر غیر ملکی نگرانی کے تمام جائز اور بامن ذرائع سے حصول سوراج (حصول حریت کامل) ہونا چاہیئے۔

مولانا نے اپنی ترمیم پیش کرکے ایک مختصر مگر زبردست تقریر کی

مولانا نے فرمایا، مہاتما گاندھی نے ناگپور کانگریس میں کہا تھا کہ اگر مظالم پنجاب اور خلافت کی گورنمنٹ نے تلافی نہ کی تو وہ اعلان آزادی کر دیں گے، مولانا نے کہا کہ میں چاہتا ہوں اب جبکہ اس تجربہ میں ایک سال ضائع ہو گیا ہے مہاتما جی اپنا وعدہ پورا کریں، مولانا نے اپنی تقریر کو جاری رکھتے ہوئے کہا کہ مظالم پنجاب اور مظالم خلافت کا اس وقت تک حل نہیں ہو سکتا جب تک کہ برطانوی امپیریلزم کو تباہ کرکے اور حریت کامل کیلئے مزید کوشش کرکے ان کے اعادہ کو ناممکن نہ بنا دیا جائے۔ مولانا نے فرمایا ہندوستان کو نوآبادیات کا سا درجہ نہیں دیا جائیگا۔

کیونکہ جن لوگوں کو نوآبادیات میں مراعات حاصل ہوئی ہیں وہ اسی مذہب کے پیرو ہیں اور ویسا ہی سفید رنگ رکھتے ہیں،
حالانکہ ہندستان کی حالت قطعی اس طرح کی نہیں ہے،

مولانا حسرت موہانی نے اپنی تقریر کو جاری رکھتے ہوئے فرمایا کہ ڈیلیگیٹ یہاں پر بدیں غرض تشریف لائے ہیں کہ بطور اپنے ایک نصب العین کے حریت کامل کا اعلان کریں، مولانا نے پوچھا کیا وہ ویسے ہی واپس جائیں گے (بعض نے کہا نہیں) مولانا کی تائید میں چار زبردست مقرروں نے تقریریں کیں۔

حضرت مولانا حسرت موہانی اور انکے مؤیدین کی تقریریں ختم ہونیکے بعد مہاتما گاندھی کھڑے ہوئے اور انھوں نے حسب ذیل تقریر کی۔

حضرات! میں یہ کہتا ہوں کہ ڈیلی گیٹ محض لفظوں کے پیچھے نہ جائیں اور محض بے پرواہی سے ووٹ نہ دیں بلکہ ایک ایسی تحریک کیلئے جو سخت ذمہ داریاں عائد کرتی ہے اور ناقابل تلافی نقصان پہنچا سکتی ہے ووٹ دینے سے پہلے پچاس مرتبہ غور کرلینا چاہئے، اور کہا، نصب العین کی تبدیلی کیلئے ووٹ دیکر آپ میرے رزولوشن کو بے معنی کردیں گے۔
جسکو آپنے ابھی چند منٹ ہوئے تقریباً باتفاق رائے پاس کیا تھا اور جس سے نہ صرف مظالم پنجاب اور مسئلہ خلافت کا قطعی فیصلہ ہو سکتا ہے بلکہ انتظامی اختیارات نوکرشاہی کے ہاتھوں سے نکل کر آپکے ہاتھوں میں منتقل ہو سکتے ہیں، اور کہا کہ ہندو مسلم اتحاد ابھی تک ایسی منزل پر نہیں پہنچا کہ اس میں خلل پڑنا ناممکن ہو، جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ ہماری شکایتوں کی تلافی اس سال کے اندر نہ کی گئی تو ممکن ہے کہ آزادی کا سوال ازسرنو اٹھایا جائے۔ میں ان سے پوچھتا ہوں کہ آیا آپنے پورے پروگرام پر عمل کیا ہے؟ کیا نصب العین ایسی معمولی چیز ہے جس کیلئے لوگ اپنی جانیں دیدیں، جیسا کہ لباس کہ جب جی چاہا بدل لیا اور چاہے جب اتار دیا۔ کیا آپ اپنے اس نصب العین کو تبدیل کرنا چاہتے ہیں جسکو بڑے مباحثہ کے بعد ناگپور میں قبول کیا گیا تھا، جب اس نصب العین کو آپنے قرار دیا تھا تو ایک سال کی حد مقرر نہیں کی تھی، موجودہ نصب العین بڑا وسیع ہے اور ہم میں سے ہر ایک کمزور تر اور قوی تر آدمی پر حاوی ہے، ہم نے اس کو مسترد کردیا تو آپ ان لوگوں کو محروم کردینگے جو ہم میں سے کمزور ہیں حالانکہ سب سے پہلے ہم کو اپنی طاقت مضبوط کرنی چاہئے اور سب سے پہلے اپنی ہمت کو جانچنا چاہئے اور اس پانی پر نہ اترنا چاہئے جسکی گہرائی کا ہم کو علم نہیں ہے، مولانا حسرت کی یہ تحریک آپکو ایسے پانی پر لیجاتی ہے جسکی گہرائی معلوم نہیں، اس لئے میں اعتماد کیساتھ کہتا ہوں کہ آپ اس رزولوشن کو نامنظور کردیں گے۔

مہاتما گاندھی کی تقریر ختم ہونے پر پریزیڈنٹ نے مولانا حسرت کی تحریک پر ووٹ لئے اور وہ بڑی کثرت رائے کیساتھ مسترد کردی گئی، مولانا حسرت کے تائید کنندگان کی اگرچہ قلت رائے تھی تاہم ان کی تعداد کافی تھی۔

۲۵ دسمبر کی صبح آل انڈیا کانگریس کمیٹی کا پھر اجلاس ہوا اور تمام دن مہاتما جی کی پیش کردہ قرار داد اعظم پر بحث و مباحثہ ہوتا رہا...... فقیہ الہند جناب مولانا حسرت موہانی منتخبہ صدر آل انڈیا مسلم لیگ نے سخت مخالفت کی، اور مطالبہ کیا کہ قرارداد مذکور میں سے ان فقرات کو نکال دیا جائے جن سے تشدد کے امکان کا اخراج کیا گیا ہے حتیٰ کہ اس کا خیال بھی جبتک کہ عقیدہ کا تقاضہ ہے، اگرچہ مولانا حسرت موہانی کو دو مرتبہ اس میں ناکامی ہوئی مگر انھوں نے اپنے مدعا کو بزور پیش کرنے کیلئے ہر ایک امکانی موقع سے فائدہ اٹھایا، نیز اس قسم کی ترمیمات سے بدیں بنا کہ آپ کا مذہب آپ کو اس کی اجازت دیتا ہے کہ اگر عدم تشدد اختیار کر سکتے ہیں بحث میں مسلمان ممبران کے مابین بھی اس پوائنٹ پر اختلاف رائے ظاہر ہوتا رہا۔ بعض نے یہ خیال ظاہر کیا کہ مولانا حسرت موہانی کی ترمیم اختیار کرنے کے معنی کانگریس کے عقیدے میں تبدیلی کرنے کے ہیں۔ اس پر مولانا حسرت نے جواب دیا کہ ان کا ارادہ ہے کہ وہ کانگریس کے کھلے اجلاس میں تبدیلیٔ عقیدہ کیلئے زور دیں گے، ان الفاظ پر کوئی پانچ بجے تک بحث مباحثہ ہوتا رہا۔ اور مہاتما جی کی تحریک پر جلسہ منگل کی صبح کیلئے ملتوی کیا گیا۔ تاکہ مسلمان فضلا اور علماء اس اہم مذہبی مسئلہ پر بخوبی غور و خوض کر کے تصفیہ کرلیں۔ (مرقع اجتماعات احمد آباد ۱۹۲۱ء مرتبہ زاہد نعمانی قادری: سوراج پرنٹنگ پریس دہلی ۱۹۲۱ء)

خطبۂ صدارت

(جو حسرت موہانی نے بحیثیت صدر آل انڈیا مسلم لیگ چودھویں اجلاس منعقدہ احمد آباد میں پڑھا)

حضرات! آل انڈیا مسلم لیگ کے اجلاس امسال کیلئے میں آپ کا شکر ادا کرتے ہوئے کہ آپ نے مجھے اسکا صدر منتخب کیا، میں آپ سے نہایت خلوص کے ساتھ یہ کہنا چاہتا ہوں کہ لیگ کا اجلاس امسال جس میں ہندستان کی قسمت کا فیصلہ کیا جاتا ہے، اس امر کا مقتضی تھا کہ اس کی صدارت کے لئے مجھ سے زیادہ قابل شخص کو منتخب کیا جاتا جیسے کہ رئیس الاحرار مولانا محمد علی، ڈاکٹر سیف الدین کچلو، یا امام الاحرار مولانا ابوالکلام آزاد صاحب وغیرہ۔ بدقسمتی سے گورنمنٹ نے اوّل الذکر ہر دو اصحاب کو بالجبر ہم سے چھین لیا ہے اور موخر الذکر مولانا آزاد نے صدارت کی ذمہ داری پر اپنی ناقابلیت کا اظہار کرکے اپنے آپ کو اس کا صدر بننا منظور نہیں فرمایا.........

اس میں شک نہیں کہ لیگ کی موجودہ حالت بہت کمزور معلوم ہوتی ہے۔ مگر........ یہ آل انڈیا مسلم لیگ ہی تھی جس نے ہندستان کی سب سے اہم اور اوّل ضرورتِ خود مختاری، ہندو مسلم اتحاد، کا احساس کیا تھا۔ اس وقت جبکہ وہ اہم اور ضروری مدعا حاصل کرچکا ہے تو لیگ کا فرض ہے کہ اس کو بحال بھی رکھے اس کے علاوہ یہ بات بھی لیگ ہی کے پلیٹ فارم پر ہے کہ سیاسی آراء کے ہر قسم اور ہر طبقہ کے مسلمان انتہا پسند آتے رہے اور مستقبل میں بھی اغلباً ہر دو بہم جمع ہوا کریں گے۔

حضرات! قبل اسکے کہ میں لیگ کی کمزوری کے وجوہات بیان کروں، میرے لئے یہ بہتر ہوگا کہ میں لیگ کے اغراض و مقاصد کا اعادہ کروں جو حسب ذیل ہیں :

(۱) ہندستانیوں کا ہر ایک باامن اور جائز طریقہ سے حصولِ سوراج۔ (۲) ہندستان کے مسلمانوں اور دیگر اقوام میں دوستی اور اتحاد کو ترقی دینا۔ (۳) مسلمانانِ ہند کے سیاسی، مذہبی اور دیگر حقوق اور مفاد کی نگہداشت اور ان کی ترقی۔ (۴) مسلمانانِ ہند اور ممالکِ غیر کے دیگر مسلمان بھائیوں کے ساتھ رشتۂ اخوت اور تعلقاتِ برادرانہ کا قیام اور استحکام۔

ان میں اوّل الذکر عقیدہ کانگریس کے نام سے مشہور ہے۔ لہٰذا جس وقت تک مسلمانوں کی خواہشات کے مطابق سوراج کی تعریف نہیں بتائی جائیگی اور جس وقت تک اس کے ذرائع حصول کو بکثرت نہیں بتایا جائےگا اس وقت تک یہ قدرتی امر ہے کہ لیگ میں مسلمانوں کے مفاد زوال پذیر رہیں گے۔

لیگ کا تیسرا مقصد "ہندو مسلم اتحاد" لیگ اور کانگریس کا مشترکہ مقصد ہے، چوتھا مقصد اتحادِ عالمِ اسلام جو مع دیگر مسائل کے، مسئلہ خلافت سے بھی متعلق ہے۔ اس کو خلافت کمیٹی نے بالتخصیص لے لیا ہے۔ اب محض دوسرا مقصد یعنی مسلمانوں کے خاص مفاد کی نگہداشت کا رہتا ہے، اس کے متعلق یہ ہے کہ جبتک ایک زیادہ اہم اور زیادہ ضروری مقصد، یعنی حصولِ سوراج باقی ہے اور وہ حاصل نہیں ہوا ہے : اس وقت تک لوگوں کے لئے کہ وہ اپنی مشترکہ مساعی وجد وجہد کو ایک مشترکہ غنیم کے مقابلہ میں صرف کریں اور یہ اس سے بدرجہا بہتر ہے کہ لوگ اپنے خصوصی مفاد کی فکر کرتے رہیں۔ جب کہ وقت آجائیگا تو ان کے مخصوص مفاد پر توجہ دی جائیگی ـــ یہ خیال کرکے کہ گویا یہ اسباب لیگ میں کم کرنے کے لئے کافی نہ تھے، بدقسمتی سے لیگ کے قواعد و ضوابط اس طرح

پر مرتب کئے گئے جبکہ رائے عامہ نہایت سرعت کے ساتھ ترقی کر رہی تھی اس وقت لیگ کے اکثر ممبران اپنی اصلی جگہ سے ایک انچ بھی آگے نہیں بڑھے، چنانچہ لیگ کی حقیقت ایک تقویم پارینہ سے زیادہ نہیں رہی، لیگ کی کمزوریوں کے اسباب کو دور کرنا نہایت ضروری ہے .... لہٰذا ہمارا اولین فرض یہ ہونا چاہئے کہ ہم لیگ کی ممبری کی فیس کم کریں اور اس طرح اس کے ممبروں کی تعداد کو بڑھایا جاوے جو آنے سال لیگ کیلئے اپنے نمائندوں کا انتخاب کیا کریں گے' پراونشل اور آل انڈیا مسلم لیگ کی کونسلوں کیلئے کانگریس کی طرح آنے بسال ممبران کا انتخاب کرنا چاہئے۔

مگر سب سے اہم اور ضروری بات لیگ کے مقصدِ اولیٰ میں تبدیلی ہے تاکہ تغیر پذیر اور تبدیل شدہ مسلم حالات سے تطابق ہو سکے: ہم میں سے ہر شخص جانتا ہے کہ کانگریس کے عقیدے میں لفظ سوراج غیر مشرح طور پر چھوڑ دیا گیا ہے مگر اس کا مقصد یہ ہے کہ اگر مظالمِ خلافت اور پنجاب کی تلافی ہمارے مطالبہ کردہ الفاظ پر کردی گئی تو سوراج اندرون حکومت برطانیہ کافی تصور کیا جاویگا، ورنہ حریتِ کامل کے حصول کیلئے براہِ راست جدوجہد کی جائے گی، مگر حضرات! آپ یاد رکھیں کہ مسلم نقطۂ نظر سے یہ کافی نہیں ہے کہ آپ محض حریتِ کامل کیلئے کھڑے ہوں، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ آپ اس کی شکل و صورت کا' جو وہ اختیار کرنیوالی ہو، فیصلہ کریں، اور میری رائے میں جوریاستہائے متحدہ ہند کے نقاط پر ایک ہندستانی جمہوریت ہو سکتی ہے، علاوہ ازیں لفظ 'پُرامن' جو کانگریس کے عقیدے میں رکھا گیا ہے - وہ حصولِ سوراج کیلئے جائز ذرائع کی تحدید کرتا ہوا مسلمانوں کے قدرتی اور مذہبی جذبات کے خلاف ہے، لہٰذا لیگ کے عقیدے میں بجائے جائز اور پُرامن' الفاظ ممکن اور مناسب' الفاظ رکھے جانے چاہئیں۔

..... حضرات! باوجود موجودہ ہندو مسلم اتحاد کے ہندستان کی ہر دو اقوام کے مابین اب بھی بہت سی سخت غلط فہمیاں اور شکوک پائے جاتے ہیں اور ہمارے لئے سب سے اہم بات یہ ہے کہ ہم ان غلط فہمیوں اور شکوک کی حقیقی نوعیت کا پتہ لگائیں ...... یہ بات صاف ہے کہ یہ غلط فہمیاں محض آپس کے بحث ومباحثہ اور ایک دوسرے کے متعلق گہری واقفیت بہم پہنچانے سے دور ہو سکتی ہیں، اور آپس کے سمجھوتے کیلئے یہ ازبس ضروری ہے کہ کوئی تیسری پارٹی درمیان میں نہ آئے ...... میرے اس بیان کی بہترین مثال اس وقت فسادات موپلا کی شکل میں آپ کے سامنے موجود ہے .....

..... مسلمانوں میں مشکل کوئی شخص ایسا ملے گا جو اپنی جان بیکار طور پر قربان کر دینے کیلئے آمادہ ہو ..... اگر
ہ سے پوچھا جائے تو میرا اپنا خیال یہ ہے کہ اعلان مارشل لا کے عام جواب میں کہیں گریلا طرزِ جنگ یا قرآن مجید کی
یت اُقْتُلُوْهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ اختیار نہ کی جائے، اس تمام کشت و خون اور خونریزی کی ذمہ داری
رنمنٹ کے کندھوں پر ہوگی، لہٰذا ممبرانِ مسلم لیگ کو بحیثیتِ نمائندگان مسلمانانِ ہند اس امر پر غور کرنا اپنا
ض تصور کرنا چاہیے کہ یا تو ترکِ موالات کو بطور اپنے عقیدے کے اختیار کرنے سے احتراز کریں، ورنہ ان کو
ہیے کہ وہ ترکِ موالات کو تشدد یا عدم تشدد کی تحدید اور قید سے آزاد کریں۔ ترکِ موالات کو پُر امن یا دوسری
رح رکھنا ہمارے قبضہ اور طاقت کی بات نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب تک گورنمنٹ ہتھکڑیوں اور بیڑیوں
ے استعمال تک اپنے آپ کو محدود رکھتی ہے، ترکِ موالات پُر امن رہ سکتا ہے جیسا کہ آج ہے، لیکن اگر معاملہ
طول دے کر گورنمنٹ پھانسیوں اور کلدار توپوں پر اُتر آئے تو پھر ترکِ موالات کی تحریک کیلئے پُر امن
رعدم اشتداد آمیز رہنا ناممکن ہے۔

حضرات! اس منزل پر بعض اشخاص یہ سوال کرنا پسند کریں گے کہ یہ کیا بات ہے کہ جبکہ اہلِ ہنود حصولِ
ادی کی خاطر با امن ترکِ موالات کو بطور آلہ حصولِ خود مختاری اختیار کرنے پر قانع ہیں تو مسلمان کیوں ان سے
ں معاملہ میں ایک قدم آگے جانے کے لئے متفکر ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہندوستان کی نجات کیلئے جو سیاسی فرض ایک ہندو کا ہے، وہی ایک مسلمان
ی ہے۔ علاوہ ازیں ——— مسئلہ خلافت کے باعث ایک مسلمان کے لئے یہ ایک مذہبی فرض بھی
ں گیا ہے۔

..... حضرات! میری رائے میں ہندوستان کی اس وقت سب سے اہم ضرورت یہ ہے کہ کانگریس اور
ب کے مابین فوراً ایک باقاعدہ معاہدہ قرار پائے جس کی رو سے کانگریس سوراج کے متعلق کسی قسم کی
ت و شنید نہ کر سکے جب تک کہ کم از کم خلافت کے متعلق مسلمانوں کے مطالبات پورے نہ کئے جائیں۔
سری طرف لیگ اپنے آپ کو اس بات کا پابند کرے کہ خواہ خلافت کے متعلق مسلم مطالبات پورے کیوں نہ
یے جائیں، اگر مسلمانانِ ہند، ہندوستان کی خود مختاری حاصل کرنے اور اس کو بحال رکھنے میں اپنے برادرانِ وطن

اہلِ ہنود کے پہلو بہ پہلو کمر بستہ رہیں گے ۔

حضرات! آج اس قسم کے معاہدہ کی سخت ضرورت ہے کیونکہ اعلام و آثار پائے جاتے ہیں کہ آزادیٔ ہند کے دشمن (ہم کو افسوس کے ساتھ اس امر کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ متعدد غدار ہندستانی بدیشیوں کے ساتھ کام کر رہے ہیں) اپنی تمام کوششیں اور مساعی اس میں صرف کر رہے ہیں کہ وہ ہندو مسلم اتحاد کو تباہ کریں ......

حضرات! ان تمام مسائل کا محض ایک حل ہونا چاہئے یعنی یہ کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کو آپس میں مشورہ کرکے مہاتما گاندھی سے خود مختاری ہند کا اعلان کرانا چاہئے تاکہ مستقبل میں نہ تو انگریزوں کو دھوکہ دینے کا موقع ملے اور نہ ہندستانیوں کو دھوکے میں آنے کا موقع رہے ۔ اعلانِ خود مختاری ہند کے بعد کانگریس اور لیگ کے لئے محض ایک بات رہ جاتی ہے ۔ یعنی تحفظِ سوراج ۔

حضرات! یکم جنوری ۱۹۲۲ء اعلانِ خود مختاری ہند کے لئے بہترین تاریخ ہے کیونکہ تاریخ مذ[کور] کو اندرون ایک سال حصولِ سوراج کا وعدہ بھی ہم اس طرح پورا کردیں گے اور باشندگانِ ہند بدیں طریق انسان اور خدا کی آنکھوں میں فائز المرام ہوں گے ۔

ادبیات

غزل

جناب الم مظفر نگری

دردکی ٹیس کو کچھ اور اُبھر جانے دے ‏ ‏ ‏ دل سے ہر نشترِ غم تا بہ جگر جانے دے

منزلِ عشق اِدھر اور اُدھر دیر و حرم ‏ ‏ ‏ دیکھئے جذبۂ توفیق کدھر جانے دے

کھولدے زلفِ گرہ گیر کو تو شانوں پر ‏ ‏ ‏ نظمِ ہستی جو بکھرتا ہے بکھر جانے دے

رسمِ اُلفت کا تقاضا ہے یہ اے ضبطِ جنوں ‏ ‏ ‏ تا بمژگاں تو کوئی لختِ جگر جانے دے

شمعِ محفل تو اُسے روک لے ممکن ہی نہیں ‏ ‏ ‏ اپنی دھن میں کہیں جاتا ہے شرر جانے دے

وقت پینے کا ہے پی لیں گے مگر اے ساقی ‏ ‏ ‏ شیشے کو بادۂ گلگوں سے نکھر جانے دے

صبر اتنا بھی تو کرتی نہیں موجِ دریا ‏ ‏ ‏ کہ حبابوں کو ذرا اور اُبھر جانے دے

اللہ اللہ یہ قیامت میں قیامت کا ہجوم ‏ ‏ ‏ کون اِس بھیڑ میں اب کو گذر جانے دے

بال آجائے نہ آئینۂ ہستی میں کہیں ‏ ‏ ‏ چھوڑ نظارے کو لے جلوہ نگر جانے دے

ہے غنیمت مجھے بے بال و پری بھی صیاد ‏ ‏ ‏ توڑنے ہیں تجھے پر توڑ مگر جانے دے

ہم نفس چوٹ نہ پڑ جائے کسی کے دل پہ ‏ ‏ ‏ یُوں نہ کر تذکرۂ عیب و ہنر جانے دے

خاکساری تجھے لازم ہے محبت میں الم

کوئی آپے سے گزرتا ہے گزر جانے دے

غزل

جناب فانی - مرادآبادی لائل پور

ہ‌دانہ جا رہا ہے ہوا پہ اُڑا ہوا ‏ ‏ ‏ شاید کہ آج حقِ محبت ادا ہوا

ے جانِ انتظار یہ کیا جانے کیا ہوا ‏ ‏ ‏ تجھ سے گزر گیا ہوں تجھے ڈھونڈھتا ہوا

اور بھی بھڑک اٹھی ہو میرے دل کی آگ ‏ ‏ ‏ کچھ اور بھی اضافۂ سوزِ وفا ہوا

ز سلام کرتے ہیں دیر و حرم اُسے ‏ ‏ ‏ اپنے ہی نقشِ پا پہ رہا جو مٹا ہوا

ئی سمجھ سکے گا نہ اُس کی بلندیاں ‏ ‏ ‏ جو سجدہ آستاں سے کہیں دُور ادا ہوا

فانی اُٹھا ہے کون یہ تذلیلِ عشق کو

کس نے کہا کہ "حسن شریکِ وفا ہوا"

تبصرے

عقیدۃ الاسلام از مولانا محمد انور شاہ الکشمیریؒ، تقطیع کلاں، ضخامت ۳۴۰ صفحات کتابت وطباعت بہتر قیمت مجلد پانچ روپے پچاس نئے پیسے، پتہ: ادارہ مجلس علمی پوسٹ بکس نمبر ۳۸۸۳ کراچی ۲۔

ادارہ مجلس علمی جو حضرت الاستاذ کے افادات وافاضات کو اصلاً اور دوسری علمی ودینی کتابوں کو ضمناً شائع کرنے کی غرض سے عرصہ ہوا، ڈابھیل ضلع سورت میں قائم ہوا تھا تقسیم کے بعد کراچی میں منتقل ہوگیا، اور یہاں شروع میں اگرچہ اس کی رفتار سست رہی، لیکن مقام مسرت ہے کہ اب ادھر دو تین برس سے پھر اس کے کاموں کی رفتار تیز ہوگئی ہے، چنانچہ یہ کتاب اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے، اس کتاب کا اگرچہ اصل موضوع ردِ قادیانیت میں یہ ثابت کرنا کہ حضرت عیسیٰ کی وفات نہیں ہوئی اور اُن کا آسمان سے نزول ہوگا اور اس کے برخلاف وفات حضرت عیسیٰ کے اثبات میں مرزا صاحب نے جو دلائل دیئے تھے اُن کا رد کرنا ہے لیکن درحقیقت یہ کتاب کیا ہے؟ علوم وفنون کا ایک بحرِ ذخار ہے جو اس میں پورے جوش وخروش سے رواں دواں ہے، قرآن مجید کی آیات کی عجیب وغریب تفسیر وتاویل، احادیث کی تحقیق اور اُن پر فنی بحث۔ شعر وادب۔ فصاحت وبلاغت کے رموز ونکات ۔ تاریخ ۔ کتبِ قدیمہ عہدِ عتیق وعہدِ جدید۔ منطق اور فلسفہ ان میں کون سا ایسا فن اور علم ہے جس کے مہمات مباحث اس میں زیرِ گفتگو نہ آئے ہوں اور حضرت الاستاذ نے اُس میں اپنی مہارت وحذاقت کا ثبوت نہ دیا ہو، اس میں جن کتابوں کا حوالہ ہے اُن کی تعداد تین سو ہے اسی سے اُس کی وسعت کا اندازہ ہو سکتا ہے، اس کتاب کا مقدمہ حضرت مرحوم کے تلمیذِ رشید مولانا محمد یوسف صاحب بنوری نے لکھا ہے جو ۳۲ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ اس میں مولانا نے حضرت مرحوم کے حالات وسوانح اور فضائل ومناقب کے علاوہ کتاب کے اصل موضوع اور اُس کے متعلقات اور کتاب کی علمی حیثیت پر ایسی فاضلانہ گفتگو کی ہے کہ یہ مقدمہ خود ایک مستقل افادیت کا حامل ہوگیا ہے۔

کتاب عربی زبان میں ہے اور علماء کے ہی کام کی ہے۔

برہان

جلد ۵۰ | رمضان المبارک ۱۳۸۲ھ مطابق فروری ۱۹۶۳ء | شمارہ ۲

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نظرات

موجودہ ٹرکی کی ایک جھلک

ایڈیٹر بُرہان شروع ہی سے یہ لکھ رہے ہیں کہ وہ اپنے اس طویل اور تاریخی سفر کے کسی مُشاہدے یا تاثر کا تذکرہ مُنتشر طور پر کرنا پسند نہیں کرتے، اُن کو جو کچھ کہنا ہے واپسی کے بعد مسلسل قسطوں کی صورت میں یکجائی طور پر لکھیں گے لیکن اس مہینے "نظرات" نہیں پہنچ سکے اس لئے نجی خط کا ایک حصہ جو موجودہ ٹرکی کے ایک خاص گوشے سے متعلق ہے، قارئین کی خدمت میں پیش کیا جا رہا ہے۔ ——————— عتیق الرحمن عثمانی

مجھے یہاں آئے ہوئے دو تین دن ہی ہوئے تھے، ایک مرتبہ اپنے ہوٹل سے نکل رہا تھا کہ اچانک ایک "جوڑے" کا سامنا ہوا، مرد اور عورت دونوں جوان فرنگی صورت اور فرنگی لباس، چہرہ مہرہ اور لباس کی یکسانیت کے باعث یہاں محض دیکھ کر پتہ ہی نہیں چلتا کہ یہ کس مذہب اور کس ملک کا آدمی ہے بہرحال مسلمان ہونے کا خیال تو ہونا ہی نہیں لیکن مجھے سخت تعجب ہوا جب ان دونوں میاں بیوی نے میرے پاس سے گذرتے ہوئے "السّلام علیکم" کہا۔ میں نے سلام کا جواب دیا اور انگریزی میں مزاج پُرسی کی، یہ دونوں ذرا جلدی میں تھے اس لئے فوراً روانہ ہو گئے اور مزید کوئی بات چیت نہ ہو سکی، دوسرے دن انسٹیٹیوٹ گیا تو وہاں اس نوجوان سے پھر ملاقات ہوئی اور اب گفتگو کرنے پر علم ہوا کہ یہ ترک ہیں استنبول کے اسلامک انسٹی ٹیوٹ میں ریسرچ اسسٹنٹ ہیں، قانون میں ڈاکٹر ہیں نام صالح طوغ ہے اور ہمارے انسٹی ٹیوٹ میں ایک سال کیلئے فیلو ہو کر آئے ہیں، میں اگرچہ ان سے اب واقف ہوا مگر وہ مجھ سے پہلے سے واقف تھے اور اسی کا نتیجہ تھا کہ پہلی مرتبہ آمنا سامنا ہوتے ہی انھوں نے اسلامی

پر سلام کیا تھا، ہم لوگ جمعہ کی نماز یہیں انسٹی ٹیوٹ میں پڑھتے ہیں، انسٹی ٹیوٹ کے مسلمان اساتذہ اور طلباء کے علاوہ شہر کے مسلمان اور یونیورسٹی کے مسلمان طلبا بھی خاصی تعداد میں ہوجاتے ہیں، پہلا جمعہ آیا تو میں نے دیکھا کہ ڈاکٹر صالح طوغ بھی نمازیوں میں شریک تھے، ترکوں کی نسبت ہمارے ملک میں عام طور پر جو خیالات پائے جاتے ہیں اُن کے پیشِ نظر میں نے اس کو بہت غنیمت جانا کہ جمعہ کی نماز تو پڑھتے ہیں، مگر چند روز کے بعد ایک دوست کے ہاں طعامِ شب کی دعوت تھی میں مغرب سے پہلے ہی پہونچ گیا تھا، وہاں ڈاکٹر طوغ اور اُنکی بیوی بھی مدعو تھے، میرے پہونچنے کے کچھ دیر بعد یہ دونوں میاں بیوی اپنے نہایت خوبصورت اور تندرست تین برس کے بچّہ کے ساتھ جس کا نام عبداللہ ہے، پہونچے اور آتے ہی فوراً جانماز کی فرمائش کی، ہمارے میزبان کی بیوی نے جو خود ماشاء اللہ نماز روزہ کی بڑی پابند ہیں جانماز لاکر پیش کی اور دونوں میاں بیوی نے نماز عصر ادا کی، تھوڑی دیر کے بعد مغرب کا وقت ہوگیا تو ہم نے جماعت کی، میں امام تھا اور خواجہ محمد شفیع، ڈاکٹر طوغ اُن کی بیوی اور ہمارے میزبان یہ سب مقتدی تھے، میزبان صاحب کی بیوی نے الگ نماز پڑھی، جیسا کہ میں نے ابھی بتایا مسیز طوغ فرنگی لباس میں تھیں مگر فرق یہ تھا کہ انھوں نے گھٹنے تک ایک لانبی جوراب پہن رکھی تھی اور نماز پڑھتے وقت سر پہ رومال اس طرح باندھ لیا تھا کہ کان بھی چھپ گئے تھے، اس کے علاوہ چہرہ پر ایک معصوم نسائیت اور آنکھوں میں حیا کا انداز تھا جو یہاں کم نظر آتا ہے۔ نماز کے بعد ہم لوگ ملاقات کے کمرہ میں آکر بیٹھے تو ڈاکٹر طوغ کا گلاب جیسا بچّہ اِدھر اُدھر پھُدکتا اور اچھلتا کودتا پھر رہا تھا اسی اثنا میں ماں کبھی کبھی بچّہ کو پکڑ کر گود میں بٹھا لیتی تھی اور ترکی زبان میں پوچھتی تھی "بولو! اللہ کیسا ہے؟ ہم کون ہیں؟ حضرت محمدؐ کون تھے؟ ہمارا مذہب کیا ہے؟ اُس کا کیا نام ہے؟ غرض کہ یہی باتیں تھیں جو وقفہ وقفہ سے بچّہ سے کرتی رہیں یہ تو اُن دونوں کی مذہبی عبادت کی پابندی اور دین داری کا حال تھا، اب ان کے سوزِ قلب کا تذکرہ سُنیئے ہمارے انسٹیٹوٹ میں ایک پروفیسر ڈاکٹر رشیدی ہیں، یہ انڈونیشیا کے ہیں اور اپنے ملک کی طرف سے مصر پاکستان اور سعودی عرب میں سفیر رہ چکے ہیں، بڑے لائق اور فاضل ہیں، عربی، انگریزی اور فرانسیسی تینوں زبانوں کے ماہر ہیں، بڑے دین دار اور مذہبی بھی ہیں، مصری قرأت میں قرآن مجید اس قدر عمدہ پڑھتے ہیں کہ میں اکثر ان سے فرمائش کرکے قرآن سُنتا ہوں، مجھ پر غیر معمولی کرم فرماتے ہیں اس لئے اُن سے بڑی بے تکلفی اور

اخلاص کا معاملہ ہے، تو ہاں جس زمانہ میں ڈاکٹر رشیدی سعودی عرب میں سفارت کے فرائض انجام دے رہے تھے انھوں نے حکومت انڈونیشیا کی فرمائش اور حکومت سعودیہ کی اجازت سے حج کی ایک فلم تیار کی تھی، یہاں انسٹیٹوٹ کے طلبا نے خواہش کی تو ڈاکٹر رشیدی نے انڈونیشیا کے سفارت خانہ سے فلم منگوا کر اُس کو دکھانے کا انتظام کیا۔ انسٹیٹوٹ کے سب اساتذہ وطلبا کے علاوہ یونیورسٹی کے بھی بہت سے لوگ موجود تھے، ڈاکٹر طوغ اور اُن کی بیوی میرے پاس ہی بیٹھے ہوئے تھے، میں نے دیکھا کہ جونہی مدینہ کے گنبد خضرا کا منظر سامنے آیا دونوں سے ضبط نہ ہو سکا اور بیساختہ آنکھوں سے آنسوؤں کی لڑی لگ گئی، جی تو میرا بھی بھر آیا، اور ایک میں ہی کیا، ہر مسلمان مرد اور عورت لڑکا اور لڑکی ہر ایک پر رقت طاری ہوگئی، مگر اُن کا تو حال ہی کچھ اور تھا، زبان الفاظ، اور آنکھیں آنسوؤں کے ذریعہ درود وسلام کا نذرانہ پیش کر رہی تھیں، اگر کسی قوم کے افراد سے اُس کے متعلق کوئی اندازہ کیا جا سکتا ہے تو آپ اس سے محسوس کر سکتے ہیں کہ کمال آتاترک کے بعد مذہبی اعتبار سے اب ترکوں کا کیا حال ہے۔؟

اس کی تصدیق اس سے بھی ہوتی ہے کہ ہمارے انسٹی ٹیوٹ میں ایک اور پروفیسر ہیں ڈاکٹر ولیم - یہ اسلامی تاریخ کے بڑے فاضل ہیں، اپنی ایک برس کی رخصت اسلامی ممالک میں گذار کر ابھی حال میں واپس آئے ہیں - ایک دن میں نے چائے نوشی پر گفتگو کرتے ہوئے اُن سے موجودہ ٹرکی میں اسلام کی حالت کے بارہ میں سوال کیا تو بولے " ٹرکی میں اسلام پھر از سر نو زندہ (REVIVE) ہو رہا ہے، میں تین ماہ ٹرکی میں رہا ہوں، اس مدت میں متعدد اسکول اور کالج دیکھے، متعدد نوجوان لڑکوں سے میں نے سوال کیا تو انھوں نے بڑے فخر سے کہا " ترک اور مسلمان دو چیزیں نہیں ہیں، ترک ہونے کے معنی ہی مسلمان ہونا ہے، ہم مسلمان ہیں اور اس پر ہمیں فخر ہے "۔

ڈاکٹر ولیم کے علاوہ خود ڈاکٹر طوغ سے اپنی نوٹ بک میں لکھنے کے لئے چند روز ہوئے میں نے چند سوالات کئے تھے اس کے انھوں نے جو جوابات دئے میں انہیں مختصراً آپ کو اس لئے لکھتا ہوں کہ آپ کو بھی ایک زمانہ میں ترکی اور ترک سے بڑا تعلق رہا ہے، موصوف نے کہا :-

" کمال آتاترک کی حکومت کے دو دور ہیں، پہلے دور میں جو ۲۳ء سے ۳۳ء تک ممتد ہے کمال آتاترک کی حیثیت ایک مذہبی رفارمر کی تھی، اس میں وہ جو کچھ کرتے تھے اصلاح کے نام

سے کرتے تھے اور کہتے تھے کہ نفس مذہب سے انہیں کوئی دشمنی نہیں ہے مگر ۱۹۳۳ء سے انھوں نے کھلم کھلا مذہب دشمنی شروع کر دی، مرنے سے دو تین برس پہلے تک اُن کی یہی حالت رہی، اور اس دور میں انھوں نے عجیب عجیب مضحکہ انگیز حرکتیں کیں، مثلاً ایک مرتبہ انقرہ کے ایک مشہور ہوٹل میں جس کا نام پارک ہوٹل ہے، شام کے وقت بیٹھے ہوئے شراب پی رہے تھے کہ مغرب کی نماز کا وقت ہوگیا، ہوٹل سے بالکل متصل ایک چھوٹی سی خوبصورت مسجد ہے، مؤذن نے اُس کے مینارہ پر چڑھ کر اذان کہی تو کمال آتاترک کو غصہ آگیا اور حکم دیا کہ مینارہ گرا دیا جائے اس کی تعمیل کی گئی، چنانچہ مسجد اب بھی موجود ہے، مگر مینارہ غائب! کمال آتاترک کی زندگی میں یہاں نماز ہوتی تھی مگر کوئی اذان نہیں دے سکتا تھا، کمال آتاترک کی مذہب دشمنی کا یہ نتیجہ ضرور ہوا کہ ترکی میں وہ اسلامی فضا اور وہ اسلامی چہل پہل قائم نہیں رہی جو ترکی کی خصوصیت تھی لیکن ترکوں نے اسلام کو کبھی نہیں چھوڑا اور نہ وہ چھوڑ سکتے ہیں، چنانچہ کمال آتاترک کے انتقال کے بعد سے ہی پھر فضا بدلنی شروع ہوگئی اور اب حالت یہ ہے کہ مسجدیں آباد ہیں، رمضان میں خاص طور پر روزانہ ہر مسجد میں چراغاں ہوتا ہے اور تراویح پڑھی جاتی ہیں، عید بقرعید کے تہوار بڑی دھوم سے منائے جاتے ہیں، نمازی اتنے ہوتے ہیں کہ مسجدیں کافی نہیں ہوتیں، سڑکوں تک پر صفیں ہوتی ہیں، ۱۹۵۰ء میں نوجوان ترکوں کی ایک پارٹی نے احیائے خلافت کی پھر کوشش کی تھی، مگر وہ کامیاب نہیں ہوئی، حکومت خود مذہبی تعلیم اور مذہبی اداروں کے قیام کی طرف متوجہ ہے، چنانچہ آج کل ترکی میں خود حکومت کے زیر انتظام پچیس (۲۵) مذہبی کالج ہیں جہاں امامت وخطابت کی تعلیم دی جاتی ہے، ان تمام کالجوں میں طلباء کی تعداد بہت زیادہ ہے، اس کے علاوہ پرائمری تعلیم کے پانچ برسوں میں چوتھے اور پانچویں سال میں مذہبی تعلیم لازمی ہے، اس کے بعد سکنڈری کلاسوں میں لازمی نہیں بلکہ اختیاری ہے، یہ یاد رکھئے کہ ترکی میں پرائمری تعلیم ہر ایک کے لئے لازمی اور جبری ہے، اس کے علاوہ خاص قرآن مجید کی تعلیم کیلئے حکومت کی طرف سے ہر شہر، ہر گاؤں اور ہر قصبہ میں جگہ جگہ سیکڑوں مکاتب قائم ہیں،

پھر چند کالج ایسے بھی ہیں جو عربی اور دینیات کی تعلیم کیلئے مخیر مسلمان ترکوں نے بطور خود بڑے پیمانہ پر قائم کیے اور انہیں چلا رہے ہیں۔ عام تعلیم کے علاوہ اسلامیات پر اعلیٰ ریسرچ کیلئے انسٹی ٹیوٹ الگ ہیں، چنانچہ استنبول یونیورسٹی کے ماتحت دو انسٹی ٹیوٹ ہیں۔ ایک اسلامک انسٹیٹیوٹ ۱۹۵۲ء میں قائم ہوا تھا۔ ہمارے ڈاکٹر حمید اللہ اسی انسٹیٹیوٹ میں پروفیسر ہیں جو سال میں تین مہینے کیلئے وہاں جاتے ہیں، ڈاکٹر صاحب کے علاوہ دو ایسوشیٹ پروفیسر اور دو ریسرچ اسسٹنٹ ہیں جن میں سے ایک ڈاکٹر طوغ ہیں، اس انسٹیٹیوٹ میں تعلیم نہیں ہوتی بلکہ یہ صرف ریسرچ کے لئے ہے۔ البتہ سال کے کچھ مہینوں میں ہفتہ میں ۲ دو دن اسلامیات پر سمینار ہوتا ہے جس میں مختلف فیکلٹیوں کے اساتذہ اور طلبا شرکت کرتے ہیں، استنبول کا دوسرا انسٹیٹیوٹ ۱۹۵۸ء میں قائم ہوا ہے، اس کا نام ہائی انسٹیٹیوٹ آف اسلامکس ہے، اس کے بعد ابھی حال میں ایک اور اسلامک انسٹیٹیوٹ قونیہ میں قائم ہوا ہے، مذہبی تعلیم اور اسلامیات کی طرف اس توجہ کا یہ نتیجہ ہوا ہے کہ ملک میں مذہبی لٹریچر کی پیداوار اور اس کی اشاعت کی رفتار چند برسوں ہی میں بہت زیادہ ہوگئی ہے، چھوٹی بڑی کتابوں کے علاوہ متعدد مذہبی ماہنامے بھی ہیں جو پابندی سے چھپتے ہیں اور ملک میں مقبول ہیں، ان رسالوں میں انقرہ کے ۲ دو ماہنامے (۱) اسلام اور (۲) ہلال بہت مقبول اور کثیر الاشاعت ہیں، اور پھر لطف یہ ہے کہ ان رسالوں کے اڈیٹر مولوی ملا قسم کے لوگ نہیں بلکہ جدید تعلیم یافتہ ترک نوجوان ہیں، ملک میں شراب خانے ہیں مگر ایک حد معین ہے، کوئی شراب خانہ کسی مسجد کے قریب اس مقررہ حد کے اندر قانوناً نہیں ہوسکتا ـــــــــ "

کائنات میں انسان کا مقام
(اسلامی نقطۂ نظر سے)

مولانا محمد تقی صاحب امینی ۔ صدر مدرس مدرسہ معینیہ درگاہ شریف اجمیر

مولانا نے یہ مقالہ ابھی ۲۷ جنوری کو مسلم یونیورسٹی علی گڈھ کے یونین ہال میں پڑھا تھا، مقالہ پُر مغز بھی ہے اور فکر انگیز بھی، سُننے والوں نے اس کی خوب خوب داد دی اور بہت پسند کیا اب اس کو مزید افادے کی غرض سے "برہان" میں شائع کیا جا رہا ہے۔

(برہان)

حضرات! دسمبر ۶۱ء میں تھیا لوجیکل سوسائٹی کی دعوت پر حاضر ہوا تھا اور فقہ اسلامی پر چند مقالے پیش کرنے کی سعادت حاصل کی تھی [1]

اب جنوری ۶۳ء میں دوسرا موقع ملا ہے کہ اپنی زبان میں آپ سے کچھ گفت گو کریں۔

جیسا کہ معلوم ہے مقالہ کا موضوع "کائنات میں انسان کا مقام" ہے لیکن کسی بھی مسلم ادارہ کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ اس کے فکر و نظر پر اسلام حاوی اور جد وجہد پر اسلام غالب ہو اس لئے موضوع پر جلی حرفوں سے "اسلامی نقطۂ نظر" کا اضافہ ضروری ہے۔

اور اگر یہ نقطۂ نظر کسی وجہ سے نظر انداز ہوگیا تو نہ صرف "ادارہ" کی اصل خصوصیت ختم ہوگی بلکہ ہمارے امانت خانہ کی حفاظت اور اسلامی خصائص کی کفالت کا ایک مضبوط قلعہ منہدم ہو جائے گا۔

---

[1] یہ مقالے ادارۂ علم وعرفان اجمیر سے شائع ہوئے ہیں۔

مسئلہ کی اہمیت و نزاکت | کائنات میں انسان کے مقام کا مسئلہ نہایت اہم و نازک ہے اسی پر انسانیت کی بقاو ارتقاء کا مدار ہے اور اسی پر دیگر مسائل کا حل موقوف ہے۔

لیکن انسان ایک سربستہ "راز" اور صناعی کا بہترین "شاہکار" ہے اس کی زندگی میں باریک تاروں اور پُرپیچ راہوں کا وسیع سلسلہ ہے۔

اس "راز" تک پہونچنے اور "شاہکار" کو سمجھنے کیلئے زندگی کے باریک تاروں کو چھیڑنا اور پُرپیچ راہوں سے گذرنا ناگزیر ہے کہ اس کے بغیر مسافت طے کرنے کی کوئی سبیل نہیں ہے۔

اور مقام کے تعین کے لئے ماورائے عقل پرواز کی ضرورت ہے کہ حدودِ عقل کی پروازیں اس سے کمتر اور فروتر درجہ کی ہیں۔

لیکن انسان وہاں سفر کر سکتا ہے جہاں اس کی توانائی اجازت دیتی ہے اور اسی منزل تک جا سکتا ہے جس تک عقل ساتھ دیتی ہے، راہیں اتنی پُرپیچ کہ قدم رکھتے ہی "توانائی" جواب دیدے اور "تار" اس قدر باریک متنوع کہ اُن کو چھیڑتے ہی وہ اُلجھ کر رہ جائیں۔

مسافت طے کئے بغیر اصل مقام تک پہنچنے کی کوئی شکل نہیں ہے اور تنہا سفر کرنے میں راستہ کی خطرناکیوں سے حفاظت کی کوئی ضمانت نہیں ہے۔

ظاہر ہے کہ صورتِ حال کس قدر پیچیدہ اور معاملہ کتنا نازک ہے؟ اس قسم کے سفر میں لازمی طور سے ایسے "رہبر" کی ضرورت ہوتی ہے جو راستہ کے نشیب و فراز سے نہ صرف واقف بلکہ رمز شناس ہو اور ایسی "روشنی" درکار ہوتی ہے جو اسی سفر کیلئے مخصوص اور باریک تاروں میں "توازن" پیدا کرنیکی صلاحیت رکھتی

انسانیت کی قلب ماہیت | لیکن انسان آخر انسان ہے اور پھر جدید دُنیا کا انسان کہ جس نے اپنے لباس کی تبدیلی پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ دل و دماغ کے ان "کانٹوں" کو بھی بدلنے کی کوشش کی ہے جو انسان، تلاش و جستجو میں چلا کرتے تھے، اور ان "نشانات" کو بھی کھرچنے کا ارادہ کیا ہے جو مقامِ انسانی کی منزل بتایا کرتے تھے۔

بھلا اس سے کب توقع تھی کہ پُرخطر گھاٹیوں میں عبور کیلئے کسی "رہبر" کو ساتھ لیگا اور تہ بتہ تاریکیوں

کے پردے چاک کرنے کیلئے کسی "روشنی" کی ضرورت محسوس کرے گا۔

چنانچہ اس نے تنہا سفری پر بس نہ کیا بلکہ نہایت شد و مد کے ساتھ "مقام" تک پہنچنے کا دعویٰ بھی کیا اور پھر اس لاف زنی و ناعاقبت اندیشی کا ہمیشہ جو نتیجہ نکلا کرتا ہے وہی نکل کر رہا کہ ایک طرف زندگی خود زندگی سے گریزاں ہوگئی اور دوسری طرف تمدن خود تمدن کا دشمن بن گیا۔

نکلا تھا مقام کی جستجو میں اور خود کو کھو آیا چلا تھا منزل کی تلاش میں اور قدم رکھتے ہی گم ہو گیا۔

بلاشبہ کائنات کی "عکاسی" کیلئے اس نے ایک "آئینہ" تیار کیا ہے جس میں انسان ہی کا صحیح عکس نظر نہ آیا اور بقیہ چیزوں کو بڑی حد تک اس نے پا لیا ہے۔

اس "آئینہ" میں ایک "صورت" نظر آئی جس کو عقل و ہوس کی موشگافیوں اور سرمستیوں نے اختراع کیا تھا اس میں وحشت و حیوانیت کے آثار نمایاں تھے جن کی بنا پر ہر شخص اس سے خائف اور ہر فرد لرزاں تھا۔ جدید دنیا نے اسی کا نام "انسان" تجویز کیا اور "مقامِ انسان" روحی و ملکیت کا وحشیانہ تصور قرار پایا کہ جس پر ہر اولوالعزمی و بلند پروازی کو قربان کرنے کی تلقین کی گئی ہے۔

قلبِ ماہیت کے محرکات انسان کی یہ قلب ماہیت ناگہانی طور پر نہیں ہوئی ہے بلکہ اس کے پس پشت عرصہ تک مختلف عوامل و محرکات کی کارفرمائی رہی ہے جن کی تفصیل کا اگرچہ یہ موقع نہیں ہے لیکن سرسری جائزہ میں کچھ مضائقہ بھی نہیں ہے۔

(۱) یورپ کی نشاۃ ثانیہ (یہ تحریک چودھویں صدی عیسوی سے شروع ہو کر تقریباً سولھویں صدی عیسوی تک شمار ہوتی ہے) کے وقت عیسوی مذہب کے اصلاح شدہ ایڈیشن میں درجِ ذیل قسم کی خامیاں و کمزوریاں موجود تھیں:۔

(أ) زندگی کے ان "تاروں" کو چھیڑنے اور ان کی حرکات میں توازن پیدا کرنے میں یقیناً ناکام رہا تھا جو عقل کو جذبات پر فتحمند بناتے ہیں۔

(ب) ایمان و وجدان کی وہ کیفیت پیدا کرنے میں بے بس تھا جو غیر شعوری طور پر حقیقت کا احساس کرا کے اس تک پہونچاتی ہے۔

(ج) اجتماعی اور تمدنی مسائل سے اس کا تعلق نہ جوڑا گیا تھا۔

(د) عقل و قلب کا "آمیزہ" نہ تیار ہوا تھا کہ اس کی رہنمائی میں زندگی کے مسائل حل کئے جاتے۔

دراصل مذہب کی یہ اصلاح نہایت محدود تھی اور اس کا بیشتر حصہ "پوپ" کے خلاف صدائے احتجاج پر مبنی تھا اور "ردِ عمل" کے طور پر چند خرابیوں کے دُور کرنے ہی میں اس کا اثر ظاہر ہوا تھا اس طرح مذہب کا اصلاح شدہ ایڈیشن اس قابل نہ تھا کہ وہ اپنی کھوئی ہوئی "توانائی" کو واپس لاکر رہبری و رہنمائی کے فرائض انجام دے سکتا۔

(۲) نشأۃ ثانیہ کے وقت رومی و یونانی تہذیب و تمدن سے جو چیزیں برآمد کی گئی تھیں ان میں دیگر علوم و فنون کے ساتھ ذیل کی چیزوں کو زیادہ اہمیت حاصل تھی۔

(ا) فکر و ضمیر کی حریت۔ (ب) مادی ذہنیت۔ (ج) اور ذوقِ حسن و لطافت۔

یہ تینوں زندگی کے لئے جس قدر ناگزیر ہیں اس سے زیادہ خطرناک ہیں اگر ان کو آزادی و بیباکی کیساتھ برگ و بار لانے کا موقع ملا تو اُن کی وحشتناکی اور ہوسناکی کے وہ مناظر سامنے آئیں گے کہ دنیا "انگشت بدنداں" رہ جائے گی اور اگر ان کے استعمال میں فطری حدود و قیود کا لحاظ رکھا گیا تو پھر ان سے زیادہ نفع بخش اور سودمند کوئی چیز نہیں بن سکتی ہے۔

"نشأۃ ثانیہ" کی تاسیس میں ان تینوں کو مستقل مقام حاصل ہوا اور کسی خاص مزاحمت کے بغیر برگ و بار لانے کا موقع ملتا رہا۔

(۳) "نشأۃ ثانیہ" کے وقت زندگی کی گاڑی چلانے کیلئے ایسے تجربہ کار "ڈرائیور" نہ میسر آسکے جو احساس و جذبات (اسٹیم کی طاقت) کا صحیح اندازہ کر کے استعمال کیلئے کوئی لائحۂ عمل تجویز کرتے، جس سے یہ طاقت معتدل انداز میں خرچ ہوتی رہتی نہ بے موقع خرچ ہوتی اور نہ ضرورت سے زیادہ خرچ کی جاسکتی۔

اس وقت جو "ڈرائیور" (لیڈر) سامنے آئے وہ قوم کی پچھلی محرومیوں اور ناکامیوں سے اس قدر متاثر تھے کہ ان کے پیشِ نظر صرف زندگی کی گاڑی چلانا تھا سمت کے تعین اور رفتار کے توازن سے انھیں زیادہ سروکار نہ تھا۔

یا ان لیڈروں (ڈرائیور) نے قیادت کی باگ سنبھالی جو احساس و جذبات کی نیرنگیوں اور عقل کی

چیرہ دستیوں سے اس قدر مرعوب تھے کہ ان میں اتنی سکت نہ تھی کہ موجودہ سطحوں سے بلند ہو کر زندگی کیلئے کوئی "گائڈ بک" (GUID BOOK) تیار کرتے اور اس میں جذب ہونے کو زندگی اپنی سعادت سمجھتی۔

فلسفۂ حیات کی شکل میں چند جدید نظریات غرض دورِ جدید (تقریباً سترھویں صدی عیسوی سے شروع ہوتا ہے) میں ایک ایسی زندگی کی تنظیم ہوگئی جو پرانی زندگی پر بہر صورت "نقاد" نظر آنے لگی اور فلسفۂ حیات کی شکل میں چند ایسے نظریات کو فروغ حاصل ہوا کہ جنھوں نے انسان کے "رخ" کو ملاءِ اعلیٰ سے موڑ کر ملاءِ اسفل کی جانب کر دیا مثلاً :-

(۱) نظریۂ قومیت ۔ جس نے قومی مملکت کو کائنات کی اعلیٰ ترین ہستی اور انسان کی اصلی غرض وغایت قرار دیا، اس نے نفس قوت کی خاطر ترقی قوت کی تبلیغ کی اس سے بحث نہیں کہ یہ قوت کس سمت میں کام کرے گی اور پھر اخلاق وقانون اور مذہب وغیرہ کا کیا حشر ہوگا۔[۱]

(۲) نظریہ ارتقاء ۔ جس نے انسان کو حیوانی النسل اور بندر کی ترقی یافتہ شکل قرار دیا اور اصل بنائے کار "مادہ" کو ٹھیرایا نفس وروح اور عقل وشعور وغیرہ مادہ ہی کی ایک صورت اور اسی کی کرشمہ سازیوں کا نتیجہ ہیں۔[۲]

(۳) نظریۂ جبلت ۔ جس نے انسان کے اندر وہی جبلتیں تجویز کیں جو اس سے نچلے درجہ کے حیوانات میں ہیں اور انسان کی "فطرت" کو اس کی حیوانی جبلتوں ہی پر مشتمل بتایا۔[۳]

(۴) نظریۂ جنسیت ۔ جس نے تحت الشعور کی تمام تر نوعیت میں محض جنسی محبت وخواہشات کا جذبہ تسلیم کیا اور انسان کو ایک مغلوب الشہوات حیوان میں تبدیل کرکے "فطرتاً" اس کو "برا" بتایا۔[۴]

(۵) نظریۂ اشتراکیت ۔ جس نے انسان کو "مادہ" کی بنی ہوئی "کل" تسلیم کیا کہ انسان کی فطرت محض مادی حالت کی تبدیلی کے ساتھ بدلتی رہتی ہے نیز روٹی، کپڑا، مکان ودیگر مادی اشیاء کے علاوہ اور کسی روحانی ضرورت کو انسان کیلئے "شجرِ ممنوع" قرار دیا۔

نظریات کا زندگی میں اثر اس طرح جدید دنیا میں

(۱) اصل مذہب کی جگہ سیاسی مذہب نے لیا۔

---

[۱] نظریۂ سلطنت صفحہ ۲۶ و ۲۸ [۲] تاریخ فلسفہ صفحہ ۲۹۳ اور حکایت فلسفہ صفحہ ۵۰۰ [۳] اساس نفسیات باب ہفتم۔
[۴] جدید نفسیات باب پنجم۔

(۲) انسان نورانی الاصل کی جگہ حیوانی النسل قرار پایا۔

(۳) فطرتِ انسان کی لطافت کو جبلت کی کثافت سے بدلا گیا۔

(۴) عفت و عصمت کے جذبہ کو جنسیت کی ہوسناکی میں تبدیل کیا گیا۔

(۵) انسان کے روحانی آبگینہ "کو اشتراکیت کی قساوت نے پاش پاش کیا۔

اور بالآخر اس دور کا انسان ایک عجیب و غریب مخلوق بن کر رہ گیا کہ جب اس کو "نورانی" اوصاف کی طرف رغبت دلائی جاتی ہے تو کہتا ہے کہ میں حیوانی نسل سے ہوں اس لئے حیوانیت ہی کے تقاضے میری زندگی میں ابھریں گے اور جب حیوانوں کی طرح چارپاؤں پر چلنے کو کہا جاتا ہے تو جواب دیتا ہے کہ میں انسان ہوں اگرچہ "بندر" میرا جدامجد ہے

اب انسان وہ انسان نہیں رہ گیا ہے جس کی شرافت و عدالت، امانت و دیانت کو یاد دلایا جاتا تھا۔ اور انسانی حمیت و غیرت کو ابھارا جاتا تھا بلکہ ایک ایسی "نوع" میں تبدیل ہو چکا ہے کہ جس کے اغراض و مقاصد مبدأ و منتہاء وغیرہ سب مختلف ہیں۔

چنانچہ شریف و صالح انسان وہ نہیں ہے جو اخلاقی جواہر و بلند کرداری سے آراستہ ہو بلکہ وہ ہے جو نختیاب ہو کر بقاء و ارتقاء حاصل کرے خواہ اس کے اخلاق و کردار "درندے" جیسے ہوں اور رذیل و غیر صالح وہ ہے جو شکست کھا کر ناکام و نامراد رہے اگرچہ وہ "فرشتہ" جیسے خصائل و صفات سے متصف ہو۔[1]

یہ قلب ماہیت محض اس بنا پر ہوئی ہے کہ عقل کو ایسی جگہ استعمال کیا گیا جو ماورائے عقل تھی اور جس تک رسائی انسان کے حیطۂ اختیار سے باہر تھی۔

خالقِ کائنات کا انتظام | خالق کائنات نے انسان کی اسی نارسائی کا لحاظ کر کے ابتداء سے اپنی "ہدایات" کا تسلسل قائم کیا ہے تاکہ انسان کی روشنی میں زندگی کے باریک "تاروں" کو سمجھنے اور اس کی پُر پیچ راہوں "سے گزرنے میں سہولت ہو۔

"ہدایات" کے ساتھ منظم ایک | ہے، خت ایسے رہنماؤں کے بھیجنے کا بھی بندوبست کیا ہے جو نہ صرف

[1] ملاحظہ ہو کتاب فلسفہ۔

راستہ کے نشیب وفراز سے واقف بلکہ اُن کے رمز شناس ہیں اور جن کا فرضِ منصبی یہ ہے کہ انسان کو اصلی رنگ و روپ میں پیش کریں، اس کی تخلیقی قوتوں کو فطری صداقتوں کی شاہراہ دکھائیں اور کائنات میں اس کے کام اور مقام کی تعیین کریں۔

ہدایاتِ الٰہی کی حیثیت | ان" ہدایات" کی حیثیت پرانے دستاویز یا OUT OF DATE قانون کی نہیں ہے، بلکہ مکمل دستورِ حیات اور منضبط کانسٹی ٹیوشن" CONSTITUTION" کی ہے۔

وَتَمَّتْ کَلِمَتُ رَبِّکَ صِدْقًا وَّعَدْلًا ۱۱۵/۶ اور تمہارے رب کی سچائی اور انصاف کی بات پوری ہو کر رہی۔

یہ" ہدایات" کسی دَور اور زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں بلکہ ان کی حیثیت دوامی اور عالمگیر ہے۔

لا تنقضی عجائبہ ولا یخلق عن کثرۃ الرد (الحدیث) | مجموعہ ہدایت کے عجائب (حقائق و معارف) کبھی ختم نہوں گے اور بار بار تکرار سے پرانا بھی نہ ہوگا۔

ان میں ہر ترقی پذیر معاشرہ اور اقتضاء و مصالح کو جذب و انگیز کرنے کی پوری صلاحیت ہے۔

فقد انقصمت ظھور الفحول عن ادراکھا وعجزت الافکار عن التطویف حول حریمھا۔ | ان کے ادراک سے مرد میدان کی کمریں ٹوٹ گئی ہیں اور افکار و تصورات کی بلند پروازی ان کے حریم کے گرد چکر لگانے سے عاجز آگئی ہے۔

مجموعۂ ہدایت میں نہ کسی قسم کی تبدیلی کا سوال ہے اور نہ ہی عدم حفاظت کی بات قابلِ سماعت ہے۔

لَا مُبَدِّلَ لِکَلِمٰتِہٖ ۱۱۵/۶ اس کی باتوں (قوانین) کا کوئی بدلنے والا نہیں ہے۔

اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَاِنَّا لَہٗ لَحٰفِظُوْنَ ۹/۱۵ بلاشبہ ہم نے قرآن اُتارا اور خود ہم ہی اس کے محافظ ہیں۔

رہنمایانِ انسانیت کا مقام | اسی طرح وہ رہنمایانِ انسانیت جو ہدایات کو اپنے ساتھ لائے ہیں ان کی حیثیت تاجر یعنی سیاسی لیڈر کی نہیں ہے کہ وہ خود غرض ہوں اور انسانوں سے اپنی توقعات وابستہ رکھیں بلکہ داعی و قائد کی ہے جن کا سارا معاملہ اللہ کے سپرد ہوتا ہے چنانچہ ہر پیغمبر نے سب سے پہلے اپنی حیثیت واضح کی اور برملا کہا۔

وَمَآ اَسْئَلُکُمْ عَلَیْہِ مِنْ اَجْرٍ اِنْ اَجْرِیَ اِلَّا عَلَی اللّٰہِ ۔ میں تم سے کوئی معاوضہ نہیں چاہتا ہوں میرا معاوضہ اللہ کے ذمہ ہے۔

ممکن ہے رہنماؤں کی یہ حیثیت ان فلسفیوں کی سمجھ میں نہ آئے جنھوں نے انسان کو بالطبع خودغرض قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ انسان کے سارے کام نفع ذات کیلئے ہوتے ہیں حتیٰ کہ ماں باپ کی محبت بھی خودغرضی سے خالی نہیں ہوتی ہے۔

لیکن اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ جو کچھ انھوں نے کہا وہ فطرتِ انسانی کے عین مطابق ہے اور انہیں کی تحقیقات پر دنیا کے سارے مسائل ختم ہوگئے ہیں اب مزید تحقیق کی گنجائش نہیں ہے ؟

اگر بالفرض فلسفیوں کی اس تحقیق کو ہم تسلیم کرلیں جب بھی کوئی دشواری نہیں آتی ہے کیونکہ ان رہنماؤں کے پیشِ نظر دنیوی غرض نہیں ہوتی ہے البتہ حقیقی غرض اللہ کی رضا و محبت بدرجۂ اتم ان میں موجود ہوتی ہے قرآن حکیم نے اسی کو وجہ اللہ" سبیل اللہ اور رضات اللہ وغیرہ الفاظ سے تعبیر کیا ہے۔

یہ "راہنما" علم و حکمت کے اس بلند مقام پر فائز ہوتے ہیں کہ جہاں سے ہر شئی کی گہرائی تک پہنچنا اور پھر سارے پہلوؤں کو سامنے رکھ کر مبصرانہ حیثیت سے گفتگو کرنا آسان ہوتا ہے۔

حدیث" لکل حد مطلع " میں علم و حکمت کے اسی درجہ کی طرف اشارہ ہے کیونکہ "مطلع" اس "جھروکہ" کو کہتے ہیں جو انتہائی بلندی پر ہوتا ہے اور انسان اس بلندی پر چڑھ کر تمام متعلقہ چیزوں سے واقفیت حاصل کرلیتا ہے۔ علم و حکمت کے اس درجہ میں وہ تمام باریکیاں اور گہرائیاں موجود ہیں جو مقامِ انسانی کی دریافت کے لئے ناگزیر ہیں مثلاً

(۱) حقائق اشیاء کی معرفت (۲) ہر شئی کو مناسب محل میں رکھنے کی صلاحیت (۳) انوارِ قلوب و اسرارِ غیوب سے واقفیت (۴) حیوانی اور انسانی تقاضوں میں امتیاز کی قوت (۵) عقل کی رہنمائی و قلب کی بصیرت (۶) نفس و شیطان کی دقیقہ رسی سے آگاہی (۷) برائیوں کی صحیح نشاندہی کرکے علاج کی صحیح تدبیریں (۸) اور بھلائیوں پر واضح خطوط کھینچ کر عمل کرانے کی ٹھیک ترکیبیں وغیرہ۔

دراصل زندگی کی گاڑی چلانے کا حق انھیں حضرات کو حاصل ہے یہی ایٹم (احساس و جذبات) کی طاقت کا صحیح اندازہ کرسکتے ہیں اور یہی طاقت کے استعمال و طریقِ استعمال میں اعتدال و توازن پیدا کرنے کیلئے " لائحۂ عمل " تجویز کرسکتے ہیں۔

تاریخ شاہد ہے کہ ان بزرگوں نے روحوں اور دلوں کی بستیاں اُلٹ کر انسان کو عظمت و رفعت کے ایسے مقام پر فائز کیا ہے کہ مادی دنیا اس کا تصور بھی نہیں کر سکتی ہے اور زندگی کے لئے ایسا "گائڈ بک" تیار کر کے دیا ہے کہ زندگی اس میں جذب ہونے کو اپنی سعادت سمجھتی رہی ہے۔

"انسان" کے باب میں انھیں ہدایات اور رہنماؤں کے پیش کئے ہوئے نقطۂ نظر کو اسلامی نقطۂ نظر کہا جاتا ہے چونکہ ان کی پرواز نہایت بلند اور ماورائے عقل بھی ہوتی ہے۔ اس لئے فطری طور پر یہی "نقطۂ نظر" مقام انسان کی صحیح نشاندہی کر سکتا اور اس کے ظاہر و باطن کے مناسب، حال بن سکتا ہے اور جب انسان کی شان کے مناسب اس کا حال و مقام معلوم ہو گیا تو پھر اسکی تیار کی ہوئی دنیا کے دیگر مسائل کا خاطر خواہ حل نکالنے میں کوئی دشواری نہیں رہتی ہے۔

انسان کے مقام کیلئے چار چیزوں میں غور و خوض کی ضرورت ہے

اسلامی نقطۂ نظر سے کائنات میں انسان کا مقام اس قدر بلند اور ہماری حدبندی سے ماوری ہے کہ جس جگہ عقل کی سرحد ختم ہوتی ہے۔ وہیں سے اس کی ابتدا ہوتی ہے اور عقل کی جو انتہائی پرواز ہے وہ اس کا نقطۂ آغاز ہے چنانچہ "عارفین" نے انسان کی اصل حقیقت کی سراغرسانی کیلئے بنیادی حیثیت سے چار چیزوں میں غور و فکر کو ضروری قرار دیا ہے۔

(۱) انسان کی اصلیت (۲) کارکردگی کی صلاحیت۔

(۳) کام کی نوعیت (۴) جدوجہد کا میدان۔

انسان کی اصلیت

ان چاروں کی وضاحت کے بعد کائنات میں انسان کا مقام خود بخود ابھر کر سامنے آجاتا ہے

(۱) انسان کی اصلیت۔

(۱) کائنات کی دیگر چیزیں لفظ "کُن" کے اشارہ سے ظہور پذیر ہوئی ہیں لیکن انسان کی پیدائش میں خالقِ کائنات کا دستِ خاص مصروفِ عمل رہا ہے۔

خَلَقْتُ بِیَدَیَّ ۳۹/۷۶ اپنے ہاتھوں سے میں نے اس کو بنایا۔

(۲) پیدائش کی اس خصوصیت کی بنا پر انسان عظمت و بلندی کے ساتھ نہایت اونچے مقام پر فائز ہوا ہے۔

لا اجعل من خلقته بیدی	جس کو میں نے اپنے ہاتھوں سے بنایا اور اپنی روح اس میں
ونفخت فیہ من روحی کمن	پھونکی اس کو ان مخلوقات کے برابر نہ کروں گا جن کو میں
قلت لہ کن فکان (حدیث قدسی)	نے لفظِ کُن سے بنایا ہے۔

(۳) انسان حیوان کی ترقی یافتہ شکل نہیں ہے بلکہ مافوقِ حیوان ایک مستقل مخلوق ہے جو خالق کی "صناعی" کا بہترین شاہکار ہے۔

یَآاَیُّھَا الْاِنْسَانُ مَا غَرَّکَ بِرَبِّکَ	اے انسان کرم کرنے والے پروردگار سے کس
الْکَرِیْمِ الَّذِیْ خَلَقَکَ فَسَوّٰکَ	چیز نے تجھ کو فریب دیا، اس نے پیدا کیا تندرست
فَعَدَلَکَ فِیْٓ اَیِّ صُوْرَۃٍ مَّا شَآءَ	کیا نظمِ زندگی کو ٹھیک کیا پھر جس صورت میں
رَکَّبَکَ ۸۲/۶	چاہا ترتیب دیا۔

(۴) کائنات کو مسخر کرنے کے تمام "جواہر" جو انسان کے اندر ودیعت ہیں وہ حیوانیت کی بتدریج ترقی کا نتیجہ نہیں ہیں بلکہ اس بات کا "کرشمہ" ہیں کہ خالقِ کائنات نے اس میں اپنی روح پھونکی ہے۔

ثُمَّ سَوّٰہُ وَنَفَخَ فِیْہِ مِنْ	پھر اللہ نے انسان کو درست کیا اور اس میں
رُّوْحِہٖ ۳۲/۹	اپنی روح سے (کچھ) پھونک دیا۔

(۵) جواہرِ انسانیت جو اس کو دیگر تمام مخلوق سے بلند و ممتاز کرتے ہیں وہ "مادہ" کی نشو و ارتقاء کی بنا پر نہیں ظاہر ہوئے ہیں بلکہ اس بنا پر ہیں کہ خالقِ کائنات نے اپنی صفات کا "پرتو" ڈالا ہے اور انہیں صفات کے ساتھ متصف ہونے کا حکم دیا ہے۔

تخلقوا باخلاق اللّٰہ (الحدیث)	اللہ والے اخلاق کو اپنے اخلاق بناؤ۔

(۶) انسان کی تمام غیر معمولی تخلیقی و تنظیمی صلاحیتیں اوّل ہی دن سے اس کی فطرت میں ودیعت ہیں اور اس بنا پر ہیں کہ اس کو خاص فطرت پر پیدا کیا گیا ہے نہ کہ ارتقاء حیاتیاتی کے مراحل طے کرنے سے ہیں جیسا کہ نظریۂ ارتقاء کی تشریح میں ہے۔

فِطْرَتَ اللّٰہِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْھَا ۳۰/۳	اللہ کی فطرت جس پر اس نے لوگوں کو پیدا کیا

(۷) یہ فطرت انسان کو پیدائشی طور پر نیک و صالح قرار دیتی ہے اور اس کی روشنی زندگی کے ہر موڑ و موقف پر "لائٹ" کا کام کرتی ہے۔

جس طرح تخم میں بالقوۃ نشو و نما اور درخت بننے کی استعداد موجود ہوتی ہے اسی طرح فطرت میں نشو و نمائ اور برگ و باری کی پوری استعداد ہے۔

کل مولود یولد علی الفطرۃ [۱] — ہر بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے۔

(۸) فطرت وہ "نیچرل کانسٹی ٹیوشن" ہے کہ جس پر انسان پیدائش کے ابتدائی مرحلہ میں روحانی لحاظ سے بنایا جاتا ہے۔[۲]

نہ مقابل، محاذ کی طاقت اس کی "توانائی" کو بالکلیہ ختم کر سکتی ہے۔ اور نہ زندگی کا کوئی "موڑ" اس کو بدل سکتا ہے۔

لَا تَبْدِیْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ۳۰/۳۰ — اللہ کی خلقت کیلئے کوئی تبدیلی نہیں ہے۔

البتہ جب دوسرے مخالف موثرات کا غلبہ ہوتا ہے تو اس کی روشنی مدھم پڑ جاتی ہے اور جب بھی موقع ملتا ہے تو پھر ابھر کر نمودار ہو جاتی ہے۔

(۹) خالق کائنات نے زندگی کی پرخطر راہوں سے عبور اور نشیب و فراز سے واقفیت کیلئے ایسی قوتیں عطا کی ہیں کہ انسان ان کے ذریعہ بڑی آسانی سے سفر کر سکتا ہے۔

وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْـِٕدَةَ ۳۲/۹ — اللہ نے تمہارے لئے دیکھنے سننے کی طاقت اور سمجھنے کی صلاحیت بخشی۔

(۱۰) اور مختلف انداز کی فکری "توانائیاں" ودیعت کی ہیں کہ ان کی مدد سے حیوانی و شہوانی تقاضوں پر غلبہ پا سکتا ہے۔

كُلٌّ يَّعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ ۱۷/۸۴ — ہر ایک اپنے اس طریقہ پر عمل کرتا ہے جس پر

ای طریقتہ التی جبل علیہ [۳] — اس کی جبلت کی گئی ہے۔

---

[۱] بخاری و مسلم [۲] عروج و زوال کا الٰہی نظام ص ۲۵ [۳] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۲۰، ۲۲

(۱) غرض انسان کو ظاہر و باطن ہر لحاظ سے نہایت اونچے معیار پر بنایا گیا ہے، نچلے درجہ کے ساتھ مشابہت شان کے منافی اور وقار کو چیلنج ہے۔

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۹۵/۴ — ہم نے انسان کو نہایت عمدہ پیمانہ پر پیدا کیا ہے۔

ان تمام تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ اسلام کی نظر میں انسان کی اصل "نورانی" ہے اور اس کی پرواز خالقِ کائنات کی طرف ہے نہ کہ کائنات کی کسی اونچی سے اونچی روشنی کی جانب۔

اگر اس کو حیوان کی نسل سے مانا جاتا ہے جیسا کہ "ڈاروِن" CHARLES DARWIN کا خیال ہے تو قلبِ ماہیت ہوتی ہے اور انسان کا رجحان چند حیوانی ضرورتوں اور سطحی تقاضوں میں سمٹ کر رہ جاتا ہے۔ نیز فطرت وغیرہ زندگی کے مؤثرات و محرکات کا پورا نظام درہم برہم ہو جاتا ہے۔

جن مسلم مفکرین (ابن مسکویہؒ و مولانا رومؒ وغیرہ) کے یہاں "ارتقاء" کا ذکر ملتا ہے اس سے مراد نفسیاتی ارتقاء ہے نہ کہ حیاتیاتی ارتقاء جس کا تعلق انسانی و حیوانی خصائل سے ہے اور ان دونوں کی نمائندگی قوتِ ملکیہ اور بہیمیہ وغیرہ نام سے انسان میں موجود ہے۔

کارکردگی کی صلاحیت | (۲) کارکردگی کی صلاحیت۔

(۱) خالقِ کائنات نے انسان کو ایک ایسے علم سے نوازا ہے کہ کائنات کی کسی مخلوق کو وہ علم نہیں عطا کیا ہے اور وہ حقائقِ اشیاء کا علم ہے۔

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ۲/۳۱ — اللہ نے آدمؑ کو "الاسماء" کا علم سکھایا۔

محققین و مفسرین نے "الاسماء" سے حقائقِ اشیاء کا علم مراد لیا ہے۔[۱]

اور علم سے اجمالی علم مراد ہے جس سے صلاحیت کی طرف اشارہ ہے۔

علما اجماليا وليس المراد العلم التفصيلي[۲] — "اجمالی" مراد ہے نہ کہ تفصیلی علم۔

اس علم کی فضیلت و بزرگی کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ "فرشتے" جو کائنات میں متصرف اور کارپرداز کی حیثیت رکھتے ہیں وہ بھی اس کے مقابلہ سے عاجز رہے اور لاعلمی کا اظہار عجز کا اعتراف ان الفاظ میں کیا کہ:

---

[۱] احکام القرآن ج ۱ ص ۳۲ و تفسیر مظہری ج ۱ ص ۵۰ [۲] تفسیر مظہری ج ۱ ص ۵۱

سُبۡحٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَاۤ اِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَا — خدایا ساری پاکیاں اور بڑائیاں تیرے لئے ہیں ہم تو اتنا ہی جانتے ہیں
اِنَّكَ اَنۡتَ الۡعَلِيۡمُ الۡحَكِيۡمُ ۲/۴ — جتنا تو نے ہمیں سکھلا دیا ہے علم تیرا علم ہے اور حکمت تیری حکمت ہے۔

(۲) انسان کو تحصیلِ علم کے تین ذریعے عطا ہوئے ہیں اور یہ تینوں ایک ساتھ کسی اور مخلوق کو نہیں دیئے گئے ہیں۔

(۱) محسوسات (۲) معقولات (۳) مغیبات۔

طرق العلم ثلٰثۃٌ الاخذ من المحسوسات — علم کے تین راستہ ہیں (۱) محسوسات سے علم حاصل
والانتقال من المعلوم الی المجھول — کرنا (۲) معلوم سے نامعلوم کی طرف پہنچنا۔
والتلقی من الغیب [1] — (۳) اور "غیب" سے علم حاصل کرنا۔

(۳) انسان کو عقل و تجربہ کی ایسی رہنمائی عطا ہوئی ہے کہ کائنات کی ساری چیزیں اس کے تابع فرمان کردی گئی ہیں یعنی ان کو تابع بنانے کی اہلیت بخشی گئی ہے۔

وَسَخَّرَ لَكُمۡ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي — اللہ نے آسمان و زمین کی ساری چیزیں
الۡاَرۡضِ جَمِيۡعًا مِّنۡهُ ۱۲/۱۵ — اس کے تابع فرمان کر دیں۔

حتیٰ کہ "فرشتے" جیسی عظیم مخلوق کہ باطنی طور پر کائنات کا در و بست اُن کے سپرد ہے وہ بھی اس رہنمائی کے آگے حلف وفاداری پر مجبور ہوئے اور جو کوئی بھی وفاداری کیلئے تیار نہ ہوا وہ راندۂ درگاہ کر دیا گیا۔

وَاِذۡ قُلۡنَا لِلۡمَلٰٓئِكَةِ اسۡجُدُوۡا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوۡۤا — اور جب ہم نے فرشتوں سے کہا کہ آدم کے آگے سربسجود
اِلَّاۤ اِبۡلِيۡسَ اَبٰى وَاسۡتَكۡبَرَ وَكَانَ — ہو جاؤ تو وہ جھک گئے مگر ابلیس کی گردن نہیں جھکی اس نے
مِنَ الۡكٰفِرِيۡنَ ۲/۴ — انکار کیا گھمنڈ کیا اور کافروں کے زمرہ میں ہو گیا۔

(۴) علم و عقل کی تربیت کیلئے ایک عرصہ تک انسان کو "جنت" میں رکھا گیا اور جنت میں ساری آزادی و سہولتیں مہیا کی گئیں تاکہ وہاں کے نظام اور تعمیر و ترقی کو سمجھ کر صلاحیتیں نکھار اور علم میں جلا پیدا ہو۔

[1] عبقات ص۲۷

وَقُلْنَا يَآ اٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ اور ہم نے کہا کہ اے آدم تم میاں بیوی جنت میں رہو اور فراغت
وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا ۲/۳۳ و آزادی کے ساتھ جہاں چاہو کھاؤ پیو۔

(۵) جب "ٹریننگ کورس" پورا ہوا اور تربیت مکمل ہو گئی تو "کائنات" بطور امانت انسان کے حوالہ کردی گئی کہ اسی کے حل و عقد میں خودی و خودداری کا راز پوشیدہ اور در و بست میں صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کا احساس خوابیدہ تھا۔

"یہ امانت" اس قدر نازک و عظیم تھی کہ ہر اہم مخلوق کے سامنے پیش کی گئی اور سب کی "توانائی" نے جواب دیدیا لیکن حضرت انسان نے اپنی قیادت و سیادت کی نشہ میں اس کو قبول کرلیا۔

اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ ہم نے آسمانوں کے سامنے زمین اور پہاڑوں کے سامنے
وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ "امانت" پیش کی ان سب نے اٹھانے سے انکار کردیا لیکن
مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ ۳۳/۷۲ انسان نے اس کو برداشت کرلیا۔

(۶) تربیت کی تکمیل اور صلاحیت میں پختگی کا مشاہدہ اس وقت ہوا کہ انسان نے "شجرِ ممنوعہ" کو استعمال کیا اور جرم کا احساس ہوتے ہی عجز و نیاز مندی کی گردن جھکا کر کہنے لگا۔

رَبَّنَا ظَلَمْنَآ اَنْفُسَنَا وَاِنْ لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا اے ہمارے پروردگار ہم نے اپنے اوپر ظلم کیا۔ اگر تو نے
وَتَرْحَمْنَا لَنَكُوْنَنَّ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ ہمارا قصور نہ بخشا اور ہم پر رحم نہ فرمایا تو ہماری بربادی
۷/۲۲ کے سوا کچھ نہیں ہے۔

نافرمانی شیطان نے بھی کی اور انسان سے بھی ہوئی لیکن شیطان نے غرور و سرکشی کی راہ اختیار کی اور جرم کے بعد اس نے کہا

اَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِيْ مِنْ نَّارٍ میں آدم سے بہتر ہوں تو نے مجھے آگ سے
وَّخَلَقْتَهٗ مِنْ طِيْنٍ ۷/۱۲ پیدا کیا اور اس کو مٹی سے بنایا۔

لیکن انسان نے اپنی تمام تر صلاحیتوں اور فوقیتوں کے باوجود عجز و نیاز مندی کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑا کہ اسی میں تربیت کی تکمیل اور صلاحیت میں پختگی کا راز پوشیدہ تھا اور اسی بنا پر تمام مظاہر قدرت

وہ افضل ہونے کا مستحق ہے۔

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ ۱۷/۷ اور ہم نے انسان کو معزز بنایا۔

اوپر کی تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ انسان کی صلاحیتوں میں خالقِ کائنات کی جھلک اور اس
"انوار" کا عکس ہے۔

اگر اس کی جبلتیں یا نفسیاتی بنیادیں تمام تر حیوانی جبلتوں پر مبنی ہوتیں جیسا کہ مشہور ماہر نفسیات
"میڈوگل" MCDOUGALL کا خیال ہے۔ تو انسان نہ ان صلاحیتوں کا اہل ہوتا اور نہ ہی اسمیں
"لطافت" پیدا ہوتی جو ان کیلئے درکار ہے۔

کی نوعیت (۳) کام کی نوعیت۔

انسان کی اصلیت وصلاحیت کے پیشِ نظر لازمی طور سے اس کے کام کی نوعیت ایسی ہونی چاہئے
میں کائنات کی اور کوئی مخلوق سہیم وشریک نہ بن سکے چنانچہ خالقِ کائنات نے اس کی حیثیت کے
بق اپنی "نیابت" کا کام سپرد کیا ہے۔

اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً ۲/۳۰ میں زمین میں "نائب" مقرر کر رہا ہوں۔

ظاہر ہے کہ "نیابت" کا کام کس قدر اہم اور ذمہ داری کتنی نازک ہے؟ جبتک راستہ کے نشیب و
سے واقفیت اور خطرات سے آگاہی نہ ہو، سرحد پر سنگ نشان اور بنیادی ہدایتیں نہ ہوں اس
تک اس عظیم ذمہ داری سے سبکدوشی کی کوئی صورت نہیں ہے۔

اسی بنا پر خالقِ کائنات نے عہدۂ نیابت پر بھیجتے وقت درج ذیل بنیادی باتوں کی ہدایت کی تھی۔

(۱) مخالف طاقتوں (نفس وشیطان وغیرہ) سے ہوشیار رہنا اور دامن بچاکر کام کرتے رہنا
بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۲/۳۶

(۲) دنیا میں ہمیشہ نہیں رہنا ہے بلکہ ایک مقررہ وقت تک "ڈیوٹی" دینا ہے اس لئے اسکو
روزِ زندگی نہ بنانا وَلَكُمْ فِي الْاَرْضِ مُسْتَقَرٌّ ۲/۳۶

(۳) کائنات کی چیزوں کو استعمال کرنا اور ان سے فائدہ اٹھانا لیکن اپنی حیثیت کو کسی لمحہ بھی

فراموش نہ ہونے دینا۔ وَمَتَاعٌ اِلٰی حِیْنٍ ۲/۳۶

ان کے علاوہ خالقِ کائنات نے چلتے وقت چند ابدی حقائق اور ناقابلِ تغیر اخلاقی قوانین سکھائے تھے جن میں دعا و استغفار کے "کلمت" بھی شامل تھے۔

فَتَلَقّٰٓی اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۲/۳۷

لیکن کام کی اہمیت و نزاکت کے پیشِ نظر ان ہدایتوں سے ہمیشہ کام چلنے والا نہ تھا۔ راہ بڑی پُرپیچ اور منزل نہایت دشوار گذار تھی اس لئے خالقِ کائنات نے وقتاً فوقتاً حسب ضرورت "ہدایات" کے بھیجتے رہنے اور تعلیم و تربیت کے ذریعہ ودیعت کی ہوئی صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے رہنے کا وعدہ فرمایا تھا

فَاِمَّا يَاْتِيَنَّكُمْ مِّنِّىْ هُدًى الخ ۲/۳۸

"نیابتی اُمور" کی انجام دہی کیلئے اس انتظام کی مثال یوں سمجھیئے کہ جب کسی شخص کو اہم ڈیوٹی سپرد ہوتی ہے تو صلاحیت و مقابلہ کے امتحان میں کامیابی حاصل کرلینے کے باوجود اسے باقاعدہ ٹریننگ دی جاتی ہے مقامی کیفیات و حالات سے آگاہ کیا جاتا ہے کام کی نوعیت اور حالات کے نشیب و فراز سے واقف کرایا جاتا ہے۔ ان تمام مرحلوں سے گذارنے کے باوجود عہدہ پر پہنچتے وقت بھی چند ہدایتیں دی جاتی ہیں اور وقتاً فوقتاً حکم و احکام کا سلسلہ برابر جاری رہتا ہے، بہت سی باتوں کی حال و مقام کی مناسبت سے تفصیلات دی جاتی ہیں اور بہت سی باتوں میں متعلقہ "افسر" کی عقل و بصیرت پر اعتماد کرکے صرف "پالیسی" کے تعین پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

غرض اس انتظام و اہتمام کے بعد حضرت انسان عہدہ پر تشریف لائے اور اپنے کام کی انجام دہی میں مشغول ہوئے۔

"نیابتی کاموں" کی اصل نوعیت یہ ہے کہ انسان کی زندگی میں بحیثیت مجموعی خالقِ کائنات کی "نمود" ہو اور نظامِ زندگی میں اس کی "حکمت عملی" کا ظہور ہو۔

يٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيْفَةً	اے داؤد ہم نے تم کو زمین میں نائب بنایا
فِى الْاَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ	لوگوں کے درمیان حق و انصاف کے ساتھ
بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ۳۸/۲۶	فیصلہ کرو اور خواہشات کی پیروی نہ کرو ورنہ وہ اللہ کے راستہ سے گمراہ کردیں گی۔

ایک طرف زندگی میں صفاتِ الٰہیہ منعکس ہوں تو دوسری طرف تخلیق و تسخیر کے وہ کارہائے نمایاں انجام پائیں کہ جن سے ذاتِ خداوندی آشکارا ہو۔ ؎

نمود اس کی، نمود تیری، نمود تیری، نمود اس کی ؛ خدا کو تو آشکار کر دے، خدا تجھے آشکار کر دے

اور دونوں میں اس انداز کا ربط و ضبط قائم ہو کہ اگر خالقِ کائنات قلبِ انسانی میں جلوہ فگن ہوں تو قائدِ کائنات نورِ الٰہی کو اپنی نگاہ میں سموئے ہوئے ہو۔

جیسا کہ حدیثِ قدسی میں ہے :-

لا یسعنی الا قلب مومن (الحدیث) میری سمائی بجز قلبِ مومن کے اور کہیں نہیں ہوسکتی ہے۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :-

اتقوا فراسة المومن فانه ینظر بنور اللہ (الحدیث) مومن کی فراست سے ہوشیار رہو کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے۔

جن فلسفیوں نے خالق و مخلوق کے اس "ربط" کو نہیں سمجھا ہے ان کو عارفین نے اس طرح سمجھایا ہے

دل را اگر تو صاف کنی ہمچو آئینہ ؛ در روئے جمالِ دوست بہ بینی چو آئینہ

رو در دلِ من است و من اندر کفِ ویم ؛ چوں آئینہ بدستِ من و من در آئینہ

ظاہر ہے کہ اگر تحت الشعور جذبہ کی تمام تر نوعیت جنسی محبت کو قرار دیا جائے جیسا کہ فرائڈ "S.I.G.MUND FREUD" کا خیال ہے۔ تو خالق و مخلوق کا مذکورہ ربط نہیں قائم ہوسکتا ہے یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ اس جذبہ کی حقیقت براہِ راست خدا کی محبت قرار پائے۔

جد و جہد کا میدان

(۴) جد و جہد کا میدان۔

عہدہ کی قدر و منزلت کے پیشِ نظر خالقِ کائنات نے جد و جہد کے دو عظیم الشان میدان انسان کے سپرد کئے ہیں (۱) ایک خود کی ذات (۲) دوسرا پوری کائنات اور ان دونوں میں باہمی نسبت و تعلق اس قسم کا رکھا ہے کہ اگر کسی ایک سے غفلت برتی گئی تو نتیجہ ہلاکت و بربادی کی شکل میں ظاہر ہونا یقینی ہے۔

یعنی اگر صرف کائناتی تصرف کی طرف توجہ ہوئی اور اس کے ساتھ بلند تصورات و اخلاقی اقدار کی تنظیم نہ ہوئی تو آگے چل کر انہیں تصرفات کی وجہ سے تمدن خود تمدن کا دشمن بن جائے گا۔ اور اگر بلند تصورات و اخلاقی اقدار کے ساتھ "تصرفات" کا ارتقائی سلسلہ نہ جاری رہا تو اس سے نہ کوئی مضبوط و پائدار "کلچر" پیدا ہوگا اور نہ ہی قیام و بقاء کی ضمانت حاصل ہوگی۔

دونوں میں اس نسبت و تعلق کو برقرار رکھنے کیلئے خالقِ کائنات نے حسب وعدہ اپنے پیغمبروں کے ذریعہ "ہدایات" بھیجنے کا مستقل سلسلہ جاری رکھا، ایک میدان سے متعلق تفصیلی ہدایات آتی رہیں، اور دوسرے میں صرف مرکز و بنیاد متعین کرنے پر اکتفاء کیا جاتا رہا۔

چونکہ انسان کائنات کا قائد و اللہ کا نائب ہے لازمی طور سے اس کی زندگی مقابلۃً زیادہ پُر پیچ، نظامِ زندگی زیادہ دشوار طلب ہے۔ پھر معاملہ اپنی ذات کا ہے جس میں خود کی "توانائیاں" اپنے لئے بالعموم جواب دیدیتی ہیں۔ اس لئے انسان کو اپنی زندگی کے قیام و بقا کی خاطر لامحالہ تفصیلی رہنمائی اور واضح احکام و قوانین کی ضرورت ہے۔

لیکن کائنات کا معاملہ اس سے زیادہ آسان ہے کیونکہ انسان خود اس کا حاکم و متصرف موجود ہے اور کائناتی تصرفات انسان ہی کی غیر محدود خواہشوں اور ضرورتوں کی پیداوار ہیں اس لئے نہ بیرونی تفصیلی رہنمائی کی ضرورت ہے اور نہ ہی وہ رہنمائی تغیر پذیر اور نوع بنوع تصرفات کا ساتھ دے سکتی ہے۔

ان تصرفات کے باب میں صرف مرکز و بنیاد متعین کرنے اور فطرات پر سنگ نشان قائم کر دینے کے بعد عقل و تجربہ کی رہنمائی بڑی خوش اسلوبی سے اپنے فرائض انجام دیتی رہتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ خالقِ کائنات نے انسان سے متعلق تفصیلی ہدایات کا باقاعدہ اہتمام کیا اور کائنات میں صرف مرکز و بنیاد متعین کرنے پر اکتفاء کیا۔

نیز انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیم تعلیم و تربیت کے ذریعہ سیرت سازی کی شاندار "فیکٹریاں" قائم کرتے رہے لیکن اپنے "معجزات" کے ذریعہ کائناتی تصرفات کا صرف "رخ" بتا کر عقل و تجربہ کی رہنمائی پر اعتماد کرتے رہے جیسا کہ عربی شاعر نے کہا ہے۔

وقد قیل ان المعجزات تقدما بما ترتقی فیہ الخلیقۃ فی مدیٰ

ہدایات کا آخری ایڈیشن اور قدرتی انتظامات

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ سلسلۂ انبیاءؑ کی آخری کڑی تھے اور آپؐ کی لائی ہوئی ہدایتیں الٰہی ہدایات کا آخری ایڈیشن تھیں اس بنا پر لازمی طور سے آپ کی تفہیمات و تعلیمات زیادہ جامع و مکمل ہیں۔

اگر قرآن حکیم میں ایک طرف انسان کی زندگی سے متعلق تفصیلی احکام موجود ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سیرت سازی کا عظیم الشان "کارخانہ" قائم کیا ہے۔

تو دوسری طرف کائناتی تصرفات سے متعلق قرآن حکیم کے بڑے حصّہ میں حقائقِ موجودات محاسنِ کائنات مناظرِ قدرت مظاہر فطرت اور تسخیر کائنات وغیرہ کا تذکرہ محفوظ ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے معجزات کے ذریعہ موجودہ دور میں ہونے والی ترقیات کی جانب بھی اشارہ کر دیا ہے۔

چنانچہ جن لوگوں نے قرآن حکیم کی تعلیمات کا گہری نظری سے مطالعہ کیا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کو باریک بینی سے مشاہدہ کیا ہے وہ جانتے ہیں کہ "سائنٹفک" دور کا آغاز چودھویں صدی عیسوی سے نہیں بلکہ نزولِ قرآن کی تاریخ چھٹی صدی عیسوی سے ہوا ہے۔

قرآن حکیم اور رسولؐ کائنات ہی نے سب سے پہلے یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ کائنات کی ساری چیزیں ذرّہ سے لیکر آفتاب و ماہتاب تک اپنی اصلی ساخت و مقصد کے لحاظ سے انسان کی خدمت گزاری کے لئے پیدا ہوئی ہیں اور انسان کو یہ صلاحیت بخشی گئی ہے کہ وہ عقل و تجربہ کی رہنمائی سے ان پر قابو حاصل کر کے اپنے استعمال میں لائے۔

یہ اُس زمانہ کی بات ہے جب کہ دنیا کے دیگر مذاہب سائنس کے "عناصر" کو مافوق القوۃ اور مقدس اشیاء سمجھ کر ان کی پرستش کرتے تھے یا اس خیال کے ماتحت کہ خالقِ کائنات نے کائنات کو پیدا کر کے حکمرانی کے لئے "شیطان" کے حوالہ کر دیا ہے مطالعۂ فطرت کو مذموم جانتے تھے اور جو کوئی اس کی جانب توجہ کرتا بھوت پلید سے اس کا تعلق جوڑتے تھے۔

اسلام کے اسی تخیل اور مقامِ انسان کے اسی تعین کے پیشِ نظر جیسی جیسی خواہشیں اور ضرورتیں

بڑھتی گئیں مسلمان برابر کائناتی تصرفات کی طرف توجہ کرتے رہے اور سائنس کے "عناصر" کو قابو میں لانے کی کوشش میں مصروف رہے حتیٰ کہ یورپ کو اس قابل بنایا کہ وہ "نشأۃ ثانیہ" کی بنیاد رکھ سکے۔
اس موضوع پر حق پرست محققین نے کافی مواد فراہم کردیا ہے اس لئے مزید تفصیل کی ضرورت نہیں ہے۔
البتہ اخذ و استفادہ میں یورپ کی پہاڑ جیسی غلطی کی نشاندہی ضروری ہے۔

یورپ کی پہاڑ جیسی غلطی اس میں شک نہیں کہ یورپ نے کائنات سے متعلق اسلامی ہدایتیں قبول کیں، لیکن انسان سے متعلق اس کی گہری اور دُور رس ہدایتوں کو بڑی حد تک اس نے فراموش کردیا۔
اس کی وجہ حقیقت بینی و حق شناسی کی نگاہ نہ تھی بلکہ عیسوی مذہب کی زندگی کش پالیسی اور صلیبی جنگوں سے پیدا شدہ رقابت تھی کہ جس کی بنا پر مذہب اسلام سے اپنی تسکینِ حیات کا سامان نہ کرسکا۔
پھر جو قوم اس مذہب کی حامل تھی وہ جوانی سے گزر کر ضعیفی کے دَور میں داخل ہوچکی تھی جس کی وجہ سے یہ مذہب اپنی تمام ترلبندیوں اور ترقیوں کے باوجود اصلی شان و شوکت کے ساتھ نہ دکھائی دیتا تھا۔
اِدھر نئی زندگی میں جس قسم کے خیالات و افکار پرورش پارہے تھے اور ان سے جیسی معاشرتی زندگی "نمودار" ہونے والی تھی اس کے ساتھ سمجھوتہ کے لئے ایک ایسے مذہب کی ضرورت تھی کہ جس سے وقتِ ضرورت نفس کی تسلی کا کام تو لیا جاتا رہے باقی اور حالات و معاملات میں وہ دخیل نہ بن سکے۔
غرض ان وجوہات کی بنا پر نئی دنیا کو یہ "نسخۂ شفا" میسّر نہ آسکا اور سیاسی مذہب کے دامن میں پناہ لینے کو غنیمت جانا لیکن اس سے نہ انسان کا اصل مسئلہ حل ہوا اور نہ ہی دیگر اُلجھے ہوئے مسائل کا خاطر خواہ حل نکلا بلکہ جب صورتِ حال زیادہ بگڑ ہی تو انسان نے قلبِ ماہیت کی تکمیل کرکے "اشتراکیت" کے دامن میں پناہ لی اور بالآخر اس کی "قساوت" نے انسان کو آتش فشاں پہاڑ پر بٹھادیا، اب دنیا کے سامنے دو ہی راستے ہیں یا تو یہ "آتش فشاں" معمولی جھٹکے کے ذریعہ اس کو نیست و نابود کردے اور یا فطرت خود اُبھر کر سامنے آئے اور موجودہ انسان کے "کام و مقام" کا جائزہ لے کر زندگی کی ازسرِنو تنظیم و تعمیر کرے ——— ؟

———

انڈونیشیا اور اسلام

از جناب محمد فیاض صاحب

• گذشتہ سے پیوستہ •

(۲)

سنان گری مولانا اسحق کی ہجرت کے بعد بالم بنگن میں ایک بار پھر زبردست وبا پھیلی، راجہ نے مشہور کیا کہ اس وبا کے اسباب مولانا کی سرگرمیاں اور ان کا لایا ہوا مذہب تھے، اس بہانے اس نے مولانا کے نوزائیدہ بچے کو جس کا نام اس کی ماں نے مولانا کی ہدایت کے مطابق رادن پاکو RADEN PAKU رکھا تھا قتل کرنیکا حکم دے دیا لیکن اپنی لڑکی کے رونے دھونے سے قتل سے باز آیا اور بچہ کو صندوق میں بند کر کے سمندر میں ڈلوا دیا بچہ کی ماں سے یہ نہ دیکھا گیا تو اس نے سمندر میں کود کر جان دیدی۔

اس حادثہ کے وقت گرسیک کی ایک امیر تاجر عورت کا جہاز بالی جا رہا تھا راستہ میں زبردست طوفان آیا اور جہاز راستہ سے بھٹک گیا طوفان ختم ہونے پر ملاحوں کو وہ صندوق تیرتا ہوا ملا۔ ناخدا نے اس میں سے بچے کو نکالا اور گرسیک لے آیا اور اپنی مالکہ نیائی گڈے پناتی NJAI GEDE PENATI کو دیا جس کے کوئی اولاد نہ تھی، پناتی نے لڑکے کو پالا اور سمندر سے دریافت ہونے کی رعایت سے اس کا نام جوکو سمندر[1] رکھا DJOKO SAMUDERA ، جوکو سمندر ابھی گیارہ سال کے تھے کہ پناتی نے انھیں سنان امپل کے مدرسہ میں تعلیم کیلئے بھیج دیا۔ سنان بچے کے اطوار سے بہت متاثر ہوئے اور بعد میں جب ان کی روداد معلوم ہوئی تو انھوں نے مولانا اسحق کی ہدایت کے مطابق ان کا نام رادن پاکو رکھ دیا۔ یہی رادن پاکو تھے جو بڑے ہو کر سنان گری کہلائے رادن پاکو کی کرامت کے بارے میں ایک دلچسپ داستان مشہور ہے۔ ایک رات سنان امپل اپنے مدرسے

[1] جاوانی زبان میں لفظ جوکو بمعنی طفل۔

کی اقامت گاہ کا معائنہ کر رہے تھے کہ انھوں نے دیکھا ایک طالب علم کے سوتے ہوئے جسم سے شعاعیں سی نکل رہی ہیں انھوں نے اس کی پہچان کرنے کیلئے اس کے تہمد میں اُس وقت ایک گرہ لگادی صبح انہیں معلوم ہوا کہ وہ نوجوان رادن پاکو تھے اس دن سے سنان نے رادن پاکو کی تعلیم کی طرف خاص توجہ دینا شروع کی، رادن پاکو تھوڑے ہی عرصہ میں امپل سے فارغ التحصیل ہوگئے۔

امپل کی درس گاہ میں رادن پاکو اور سنان کے صاحبزادے مخدوم ابراہیم میں بڑی گہری دوستی پیدا ہوگئی تھی چنانچہ تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد اُس زمانے کے رواج[1] کے مطابق دونوں سفر مکہ پر روانہ ہوئے۔ البتہ بیان کیا جاتا ہے کہ اُن کا یہ سفر پورا نہ ہوسکا اور یہ دونوں صرف سماترا تک پہونچ سکے جہاں رادن پاکو اپنے والد مولانا اسحٰق سے ملے اور ان کی نگرانی میں مزید علم دین حاصل کیا، کچھ عرصہ سماترا میں قیام کرنے کے بعد دونوں دوست جاوا واپس ہوئے لیکن کشتی یا جہاز سے نہیں بلکہ سطح سمندر پر پیدل چل کر !! مخدوم ابراہیم توبان چلے گئے، رادن پاکو گریسک واپس ہوئے اور کچھ عرصہ اپنی منہ بولی ماں کی خدمت میں رہے اور ان کی تجارت میں مدد کی، اسی زمانے میں ایک بار وہ جاوا سے بورنیو تجارتی اشیاء سے لدا ہوا ایک جہاز لے کر گئے۔ بنجر BANDJAR کی بندرگاہ میں کچھ مال تو انھوں نے اُدھار فروخت کر دیا اور بقیہ غریبوں اور محتاجوں میں دل کھول کر تقسیم کر دیا قرض دار جب دس روز کی مدت ختم ہونے کے بعد بھی واپس نہ ہوئے تو انھوں نے اپنے ایک ساتھی ابوہریرہ سے کہا کہ معلوم ہوتا ہے میری ماں نے اپنے مال پر زکوٰۃ نہیں ادا کی تھی اس لئے یہ جو مال گیا ہے اسے زکوٰۃ سمجھنا چاہیے آخر وہ جہاز پر اینٹ پتھر اور ریت بھر کر جاوا واپس ہوئے، اپنے بیٹے کے کرتوت معلوم کرکے نیائی پنائی بہت ناراض ہوئی لیکن جب جہاز پر دیکھا گیا تو معلوم ہوا کہ وہ اینٹ پتھر سے نہیں بلکہ ایسی چیزوں سے بھرا ہوا ہے جن کی گریسک کے باشندوں کو سخت ضرورت تھی، یعنی بید اور موم اس واقعہ کے بعد نیائی نے برابر زکوٰۃ دی؛ مدرسے بنوائے اور مسجدیں تعمیر کرائیں۔

رادن پاکو کو بابد جاوا میں کہیں کہیں پر ہوست موتو PRABU SATMOTO کا نام بھی دیا گیا ہے۔

رادن نے ایک ہی دن میں دو شادیاں کیں۔ ایک اپنے استاد سنان امپل کی صاحبزادی دیوی مرتاسیہ

---

[1] آج کل بھی حاجیوں کی سب سے بڑی تعداد انڈونیشیا سے جاتی ہے تقریباً ۳۵ - ۳۰ ہزار۔

سے جو بہت پہلے سے طے تھی اور دوسری ایک دلچسپ اتفاق کے تحت مولوی (کیاہی) آگنگ بنکل KJAHI AGUNG BENGKAL کی لڑکی دیوی واردھا کے ساتھ۔ کیاہی بنکل سورابایا کے ایک رئیس تھے ان کے باغ میں ایک انار کا درخت تھا جس میں صرف ایک پھل تھا۔ کیاہی نے عہد کیا تھا کہ جس شخص کے ہاتھ پہلے پہل یہ پھل لگے گا اس کے ساتھ وہ لڑکی کی شادی کریں گے، کالی ماس نام کی دریا میں جو اس باغ سے ہو کر بہتی تھی ایک بار نہاتے ہوئے رادن پاکو کے ہاتھ وہ پھل لگ گیا اور اس طرح انھوں نے دیوی واردھا کا ہاتھ شادی میں حاصل کیا۔

باوجود اس کے کہ رادن پاکو کی ماں کا بڑا کاروبار تھا ان کا دل تجارت میں نہ لگا اور ان کی زیادہ تر توجہ ہمیشہ تبلیغ و تعلیم اسلام کی طرف مائل رہی ایک بار انھوں نے ایک بھینس کے پیٹ میں بڑھ کر چالیس روز کا چلہ کھینچا اور باہر آنے کے بعد طہارت کے لئے اپنے آنسوؤں سے غسل کیا وہ مقام جہاں یہ کرامت پیش آئی اب بھی موجود ہے۔ رادن پاکو کو سماترا سے واپسی کے وقت ان کے والد نے تھوڑی سی مٹی دی تھی اور ہدایت کی تھی کہ جاوا پہونچ کر جہاں اسی قسم کی مٹی ملے وہیں تبلیغ اسلام کا مرکز بنائیں، جاوا پہنچکر رادن نے سب سے پہلے دمک میں ایک مسجد بنوائی اور اس کے بعد اس جگہ کی تلاش میں نکلے جس کے لئے مولانا اسحٰق نے انھیں مٹی نشانی دی تھی بڑی تلاش کے بعد انھیں مرگونوٹو MERGONOTO کے گاؤں کے پاس ایک پہاڑی پر ایسی جگہ ملی، وہیں انھوں نے مدرسہ کھولا، ایک محل تعمیر کرایا اور اپنے اہل و عیال کی رہائش کیلئے ایک مکان بنوایا۔ سنسکرت اور قدیم جاوانی زبان میں پہاڑ کے لئے لفظ "گری" ہے اسی مناسبت سے رادن پاکو نے سنان گری کا لقب اختیار کیا، گری کا مدرسہ جاوا میں بہت مشہور ہے جہاں کسی وقت اجاڑ بن تھا وہاں تحصیلِ علم کی سرگرمیاں شروع ہوگئیں اور نہ صرف جاوا بلکہ آس پاس کے جزیروں سے جوق در جوق طالب علم جمع ہونے لگے اور مدرسہ کے ارد گرد اچھا خاصہ شہر بس گیا اس مدرسہ کی دھاک سترھویں صدی تک جمی رہی اور سنان گری کے جانشینوں نے اس کو جاری رکھا۔

سنان گری کی شخصیت بڑی ہمہ گیر خصوصیات کی حامل تھی وہ نہ صرف عالم و فاضل اور باکرامت ولی تھے بلکہ ساتھ ساتھ سیاست داں اور جنرل بھی تھے۔ دمک کی مسلم سلطنت اور مجاپاہت میں جب مڈبھیڑ ہوئی تو

سنان گری اس فوج کے کمانداروں میں تھے اور جاوا کی پہلی مسلم سلطنت میں وزیر کے عہدے پر تھے سنان گری نے جو دھاک اپنی زندگی میں قائم کر رکھی تھی وہ ان کے مرنے کے بہت دن بعد تک رہی ستر ھویں صدی عیسوی میں جب ڈچ نو آبادکار مجموعہ الجزائر پہونچے تو انھوں نے گری کے جانشین کو ایک طرح کا خلیفہ یا مسلم پوپ POPE سمجھا۔

ایک اور واقعہ سنان گری کی اپنے زمانہ میں شہرت اور مرتبہ کو ظاہر کرتا ہے ہتو مقام کے باشندوں کو جو انھیں کے زیر اثر مسلمان ہوئے تھے سنان نے ایک بار ایک پیغام بھیجا باشندوں نے بڑی دھوم دھام اور جشن کے ساتھ اس پیغام کا خیر مقدم کیا اور ڈھول تاشے اور توپوں کی سلامی سے اس خط کا استقبال کیا، مسجد میں زبردست جماعت کے سامنے پیغام پڑھا گیا اور مریدین و معتقدین نے بڑے خشوع و خضوع کے ساتھ اُسے سُنا۔ گری کی درگاہ میں ایک قرولی کے متعلق مشہور ہے کہ وہ کسی وقت در اصل سنان کا قلم تھا جسے ایک بار انھوں نے حملہ آوروں پر پھینک کر مارا تو وہ قرولی بن گیا اور گھوم گھوم کر سارے دشمنوں کا خاتمہ کر دیا۔

رادن فتح پندرھویں صدی عیسوی کے وسط تک مجاپاہت کی ہندو حکومت کا زوال شروع ہو چکا تھا البتہ نام کو سلطنت اب بھی باقی تھی، پالم بانگ (سماترا) کے گورنر آریہ ڈامر کے دربار میں اس وقت ایک شخص رادن فتح نام کا تھا، رادن فتح کے اوائل عمر کے حالات اور اصل کے بارے میں کچھ وثوق سے نہیں معلوم ہے کہیں تذکرہ میں انھیں آریہ ڈامر کا لڑکا بتایا گیا ہے۔ بہرحال آریہ ڈامر سے تعلق کی بنا پر رادن فتح کی پذیرائی جاوا میں کرتا وجے کے دربار میں ہوئی اس کے جاوا میں آمد کی تاریخ نہیں ملتی۔ رادن فتح نے کرتا وجے کی ایک پوتی سے شادی کی، کرتا وجے نے اُسے دمک کا ادی پاتی (گورنر) بنا دیا۔ یہ تھی ابتدا دمک کی مشہور اسلامی سلطنت کی۔ رادن فتح نے مجاپاہت کی کمزوریوں سے فائدہ اٹھا کر دمک سے اپنا رسوخ تمام وسط اور مشرقی ساحل پر قائم کر لیا اور مجاپاہت کا اقتدار گھٹتے گھٹتے ساحلی علاقے سے بالکل ختم ہو گیا۔ دمک کی دیکھا دیکھی دوسری ریاستیں اور جاگیرداریاں بھی خود مختار ہوتی گئیں، اس زمانے میں جاوا میں کئی وبائیں پھیلیں۔ آتش فشاں پہاڑ پھٹے اور زبردست قحط سالی آئی ان آفات میں گھر کر مجاپاہت حکومت کا نظم و نسق تدبر کے فقدان کے باعث اور بھی ڈھیلا ہو گیا۔ اس وقت تک ولیوں کی حیثیت صرف مذہبی تھی گو عوام پر انکا اثر بہت گہرا تھا تاہم وہ ہنوز بزرگ دین ہی تصور کئے جاتے تھے۔ رادن فتح کی طبیعت اقتدار جوئی کیطرف تھی ساتھ

اشاعتِ اسلام کی جانب بھی مائل تھی چنانچہ دمک اس وقت ان ولیوں کے اجتماع کا مرکز تھا۔ بابد جاوا کا کہنا ہے کہ ملک کی سیاسی خلا کو پُر کرنے کیلئے ولیوں نے بیڑا اُٹھایا اور ایک مختصر سی جنگ کے بعد ۱۴۷۸ء میں مجاپاہت کو دمک کے زیر قیادت اسلامی ولیوں کے ہاتھ شکست ہوئی۔ مجاپاہت دور انڈونیشی تاریخ میں عہدِ زرین مانا جاتا ہے۔ بابد میں جہاں ولیوں کے اس کارنامہ کو سراہا گیا ہے وہاں اس سانحہ کا سوگ بھی کیا گیا ہے اور اس کی تاریخ یوں لکھی گئی ہے:۔

"اور اس عظیم الشان سلطنت کی شان و شوکت خاک میں مل گئی" جاوانی "چندر سنکلہ" کے قاعدہ سے اس جملہ سے جاوانی سال کے ۱۴۰۰ھ کی تاریخ نکلتی ہے، اس جنگ میں مجاپاہت کے خلاف کدیری KEDIRI کے ہندو راجہ گردھر وردھن نے بھی کی جو ۱۴۳۷ء ہی سے خود مختار ہو گیا تھا۔ جاوا میں مجاپاہت کے خاتمہ کے بعد دمک پہلی اسلامی سلطنت تھی اور رادن فتح اس کے پہلے حکمراں۔ رادن نے ۱۴۶۸ء میں دمک کی مشہور مسجد تعمیر کرائی۔

رادن فتح کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ دربار میں حاجی کا لباس پہن کر جیسا کہ رواج تسلیم کیا جاتا تھا کبھی نہیں جاتے تھے کیونکہ ایسا کرنے سے وہ بیمار پڑ جاتے تھے (!) چنانچہ وہ ہمیشہ ہندو راجاؤں کا لباس پہنکر دربار کیا کرتے تھے، رادن فتح کو غالباً راجہ بن جانے کے سبب سنان کا خطاب نہیں دیا گیا پھر بھی انہیں ولیوں میں شمار کیا جاتا ہے۔

قدیم وقتوں میں جاوا میں پرستش اجداد کے لئے GEREBEG (گریبگ) کا تیوہار (تہوار) منایا جاتا تھا۔ اس موقعہ پر ارواح کو دعوت دینے کے لئے بڑے زور و شور سے گیلان کی موسیقی بجائی جاتی تھی اور سوراکارتہ کے قریب اس موقعہ پر ایک زبردست میلہ لگتا تھا، اس موقعہ کی دلچسپی کچھ ایسی تھی کہ اسلام پھیلنے کے بعد بھی نومسلموں نے اسے جاری رکھا، اس تہوار کو اسلامی رنگ دینے کا سہرا رادن فتح کے سر ہے۔ چونکہ انہیں دنوں میں میلاد نبی کی بھی تاریخ پڑتی تھی اس لئے رادن نے اس اتفاق سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس تہوار کا نام گریبگ مولود رکھا۔ رفتہ رفتہ پرانی رسومات متروک ہو گئیں اور صرف میلاد نبی اس موقعہ کی تنہا اہمیت رہ گئی البتہ گیلان جو کبھی مندر کے منڈپ میں بجایا جاتا تھا ہنوز مسجد کے احاطے میں بجتا رہا اور یہ رسم کم و بیش

آج بھی برقرار ہے گو سازوں کی تعداد میں کمی کردی گئی ہے اور جمعہ کے روز موسیقی نہیں بجائی جاتی۔ گریبگ کے میلہ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے قیاس ہے کہ رادن فتح کے زمانہ میں نومسلموں سے مجمع عام میں کلمۂ شہادت پڑھانے کا رواج پڑا جو بہت دن تک قائم رہا۔ آج کل اس مظاہرے کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی تاہم شہادت کا لفظ بگڑ کر سکاتین SEKATEN بن گیا ہے۔ اور یہ میلہ اور اس سے متعلق ایک گمیلان اب بھی سکاتین یا سکاتی کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ رادن فتح نے ۱۵۱۸ء میں انتقال کیا۔ ان کے بعد دمک پر انکے دو لڑکوں نے یکے بعد دیگرے سلطنت کی۔

فتح اللہ | سولھویں صدی عیسوی سے انڈونیشیا کی تاریخ نے ایک نیا باب کھولا اگلے ساڑھے تین سو سال تک اس سرزمین پر جو ڈرامہ کھیلا گیا وہ ایک ایسا المیہ تھا جس کی مثال اس مہذب دنیا میں ملنا مشکل ہے۔ مرچ ومصالح کی خوشبوئیں اور مشرق کی بے پناہ دولت کی خبریں جب یورپ پہونچی تو سب سے پہلے پرتگالیوں نے ادھر کا رُخ کیا، اس زمانے میں یورپ میں موروں MOORS کے خلاف عیسائی جہاد چل رہا تھا پرتگالیوں نے دنیا وعقبیٰ دونوں کا خیال رکھتے ہوئے اپنی تجارتی اغراض کو صلیبی جنگوں کے جذبہ سے خلط ملط کردیا تاجروں اور مجاہدوں کے اس غول کو اپنی اس غلطی کا احساس بہت دیر سے ہوا وہ جزیرہ نما ملایا کے ملاکا MALAKA بندرگاہ تک ہی پہونچ پائے تھے کہ مقامی باشندوں نے انھیں مناسب سزا دی اور پرتگالی موروں کو کیفر کردار پہونچانے کی حسرت دل میں لئے اور مشرق کی دولت حاصل کرنے کے ادھورے خواب لئے واپس ہوئے۔ لیکن یہ تو ابتدا تھی ۱۵۱۱ء میں البقرق کے حوصلے گوا حاصل کرنے کے بعد بہت بڑھ چکے تھے لہذا اس نے بھی مشرق کی طرف قسمت آزمائی کی ٹھانی البتہ اس نے پہلے غول کی ناکامی سے سبق لیا اور اس بار پرتگالی کھلے بندوں تجارت کی غرض سے آئے گو مجاہدانہ جذبہ اب بھی باقی تھا۔ انھوں نے کئی مقامات پر حکام سے تجارتی معاہدے کئے، جاوا و سماترا کے نزدیک انھوں نے جذبۂ جہاد کا مظاہرہ کرنا بعید مصلحت سمجھا پھر بھی دور مشرق میں ملوکو MALUCCAS جزائر میں تاجروں کی سرپرستی میں عیسائیت کی بھی تبلیغ ہونے لگی۔

یہ پس منظر تھا جس وقت شمالی سماترا کے مشہور پسیٔ ریاست سے ایک مبلغ فتح اللہ جاوا آئے اور دمک کے مسلم دربار میں پہونچے جہاں رادن فتح کے دوسرے لڑکے رادن ترنگونو تخت پر تھے، فتح اللہ کی شخصیت

کچھ ایسی بااثر تھی کہ دمک کے راجہ نے ان کے مشورہ سے سلطان کا لقب اختیار کرلیا۔ فتح اللہ کے جذبات پرتگالیوں کی طرف سے دوستانہ نہ تھے اور یہ بات پرتگالیوں کو بھی جلد ہی معلوم ہو گئی انھوں نے فتح اللہ کو تحقیر کا جو نام فلاتہان FELATEHAN دیا تھا وہ فتح اللہ کے ولی بن جانے کے بعد بھی باقی رہا بلکہ آج بھی انگریزی تذکروں میں فتح اللہ کے لئے فلاتہان ہی نام استعمال ہوتا ہے، فتح اللہ مغربی جاوا میں اشاعتِ اسلام کے بانی مانے جاتے ہیں، مغربی جاوا کے باشندے بہت قدیم زمانے سے اپنی علاقائی خصوصیات پر فخر کرتے ہیں یہ علاقہ سنڈا کہلاتا ہے اور سنڈانی باوجود اس کے کہ دوسرے جاوائیوں کے ہم نسل ہیں خود کو ہمیشہ جاوا سے الگ سمجھتے ہیں، وہ اپنے ہندو مذہب کو بھی "اِگاما IGANA (مذہب سنڈا" کہتے تھے سنڈا اور جاوا کی ہمیشہ سے نوک جھونک چلتی رہی ہے۔[۵] اسی علیحدگی پسندی کا سبب تھا کہ مغربی جاوا نے اس وقت تک اسلامی اثرات نہیں قبول کئے تھے، فتح اللہ کی آمد کے وقت اس علاقے میں پاجاجارن PEDJADJARAN کی مشہور سلطنت کا دور دورہ تھا اور سنڈا کلاپا (موجودہ جاکرتہ) اس کی مشہور بندرگاہ تھی۔ اسی بندرگاہ پر پرتگالی آکر اترے اور انھوں نے وہاں کے گورنر کے ذریعہ پاجاجارن حکومت سے سیاہ مرچ کی اجارہ داری حاصل کرنے کی کوشش شروع کی، اس سلسلہ میں انھوں نے گورنر سے ایک ہزار بورے ہر سال خریدنے اور دریائے چلی ونگ TJILIWUNG کے دہانے پر گودی قائم کرنے کی اجازت بھی لے لی۔ پاجاجارن کی طرف سے پرتگالیوں کی حوصلہ افزائی ہوتے دیکھ کر دمک کے سلطان کو خطرہ کا احساس ہوا فتح اللہ نے اس موقعہ سے فائدہ اٹھایا اور دمک کی فوج کے ایک دستہ کی سربراہی کرتے ہوئے سب سے پہلے پاجاجارن کو آسانی سے مغلوب کرلیا

[۵] مجاپاہت کے سب سے مشہور راجہ ہائم ورک HAJAM WURUK نے ایک بار پاجاجارن کی ایک شاہزادی سے شادی کی خواہش ظاہر کی چونکہ اس وقت مجاپاہت کا بڑا دبدبہ تھا اس لئے پاجاجارن کے راجہ نے اس رشتہ کو اپنی عزت افزائی سمجھتے ہوئے قبول کرلیا اور بڑے زور و شور سے شادی کی تیاریاں کرنے لگا۔ ہائم ورک کے مشہور وزیر اعظم گجہ مادا نے GADJAMADA جنھیں انڈونیشیا کا بانی سمجھنا چاہئے پاجاجارن کو مجاپاہت کی برابری کرتے دیکھ کر شادی کے انتظامات رکوا دئے اور مطالبہ کیا کہ شاہزادی کو شادی کی رسم کے بغیر ہائم ورک کے "حرم" میں دیدیا جائے۔ پاجاجارن نے چڑھ کر اعلانِ جنگ کردیا۔ اس جنگ کی داستانیں دونوں طرف آج بھی مشہور ہیں، جاوا اور سنڈا کی اسی وقت سے پرخاش چلی آرہی ہے، سنڈانی مسلمان ہونے کے بعد بھی پاجاجارن کی عظمت کو فخر سے یاد کرتے ہیں۔ مغربی جاوا کی یونیورسٹی پاجاجارن کے نام سے اب بھی موسوم ہے۔

اور پھر سنڈا اکلاپا پر دھا وا بول کر پرتگالیوں کو وہاں سے نکالا، اپنی اس فتح کی یاد میں انھوں نے سنڈا اکلاپا کا نام بدل کر جے کا رتہ رکھا جو بعد کو بگڑ کر جاکرتہ بن گیا۔ جاکرتہ کو اپنی فوجوں کا مرکز بنا کر فتح اللہ نے رفتہ رفتہ پورے مغربی جاوا پر اقتدار قائم کر لیا ۱۵۲۷ء میں انھوں نے بنتم BANTAM کے حکمراں کو شکست دیکر وہاں دمک کے نائب کی حیثیت سے برسر اقتدار ہو گئے۔ ۱۵۲۸ء اور ۱۵۴۵ء کے درمیان انھوں نے چری بون۔ پاسوران اور لومبوک تک اپنا تسلط قائم کر لیا اور ۱۵۵۲ء میں انھوں نے بنتم کی عنانِ حکومت اپنے لڑکے حسن الدین کو سپرد کر کے خود چری بون جاکر مقیم ہو گئے اور اس کے بعد اپنی تمام تر توجہ صرف تبلیغ و اشاعتِ اسلام پر صرف کی فتح اللہ کا اصل نام ایک روایت کے بموجب شیخ نورالدین ابراہیم بن مولانا اسرائیل تھا۔ اس کے علاوہ کہیں کہیں انھیں شریف ہدایت اللہ، سید کامل، یا مولانا مخدوم رحمت اللہ کے نام بھی دیئے گئے ہیں، اُن کی جائے پیدائش یا اصل کے بارے میں باوثوق معلومات نہیں ملتیں، یا بدجاوا میں انھیں ایک عرب رئیس کا لڑکا بتایا گیا ہے جو سنگاپور کی ایک مقامی عورت کے بطن سے تھے قیاس کیا جاتا ہے کہ وہ بسی میں پیدا ہوئے تھے جہاں ابتدائی تعلیم انھوں نے گھر پر رہ کر حاصل کی اور بعد کو مکہ معظمہ دینی تعلیم کے حصول کی غرض سے گئے مکے سے واپسی ہی وہ جاوا آئے۔ یورپ و مشرقِ وسطیٰ میں اس وقت جو مذہبی پیکار ہو رہی تھی اس کے زیرِ اثر فتح اللہ جوش خروش سے بھرے ہوئے تھے انھوں نے صلیبی جنگوں کے پس منظر ہی میں پرتگالیوں پر نظر ڈالی اور آخر کار ان خلاف کامیاب ہوئے۔

لیکن فتح اللہ نے جنرل یا مجاہد ہونے کے علاوہ مبلغِ اسلام کی حیثیت سے بھی اپنا مقام پیدا کر لیا تھا گریسک اور دمک کے ساتھ ساتھ چری بون بھی جہاں انھوں نے سیاست سے کنارہ کشی کے بعد مدرسہ کیا اور مسجد بنوائی ایک اہم اسلامی مرکز مانا جاتا ہے۔ فتح اللہ نے ۱۵۷۰ء میں انتقال کیا چری بون نزدیک گونُنگ جاتی GUNUNG DJATI کے پہاڑ پر اُن کا مقبرہ ہے اسی مناسبت سے انھیں سنان گونُنگ جاتی کہا جاتا ہے۔ دوسرے ولیوں کی طرح سنان گونُنگ جاتی بھی باکرامت بزرگ تھے انکے دستِ شفا کے بیسیوں قصے عوام میں مشہور ہیں اور ان کا مقبرہ زیارتی مقام ہے۔

لہ ولندیزیوں نے جب جاکرتہ "فتح" کیا تو اپنے ملک نیدرلینڈس کے قدیم نام بٹاس کا نام بٹافیہ رکھا۔

سنان بونانگ | سنان بونانگ، سنان امپل کے مشہور صاحبزادے مخدوم ابراہیم تھے اور رادن پاکو کے بچپن کے دوست تھے انھوں نے جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے امپل کی درسگاہ کے بعد پسئ جاکر مذہبی علوم کی تعلیم حاصل کی اور جاوا واپس آکر توبان اور بونانگ کے جوار میں تبلیغی کام کیا اور مدرسے قائم کئے اور مسجدیں تعمیر کرائیں۔ سنان بونانگ کو علم کلام اور "نظریہ بیت المعمور" (؟) کا ماہر بتایا گیا ہے ۱۵۲۵ء میں ان کا انتقال ہوا، انکی مدفین کے بارے میں دلچسپ حکایت مشہور ہے ایک روایت کے بموجب ان کا مقبرہ بونانگ میں ہے جہاں انھوں نے ایک تبلیغی دورہ کے وقت انتقال کیا اور وہیں اپنی تعمیر کرائی ہوئی مسجد میں مدفون ہیں اسی رعایت سے انہیں سنان بونانگ کہا جاتا ہے۔ دوسری حکایت یہ بتاتی ہے کہ ان کا انتقال توبان میں ہوا مریدین نے ان کا جنازہ امپل لے جانے کی کوشش کی تاکہ انھیں اپنے والد سنان امپل کے پاس دفن کیا جائے لیکن راستہ میں طوفان اور بارش نے کشتی کو آگے جانے نہ دیا اور معتقدین سمجھ گئے کہ باکرامت ولی توبان ہی میں دفن ہونا چاہتے ہیں۔

سنان بونانگ سے ایک اور دلچسپ معجزہ منسوب کیا جاتا ہے۔ جاوا سے باہر کسی جزیرے پر ایک ہندو برہمن نے جو کتابی علوم کا ماہر تھا جب سنان بونانگ کے علم وفضل اور کرامت کے قصے سُنے تو مقابلہ کی ٹھانی چنانچہ وہ اپنی تمام کتابوں سمیت سفر جاوا پر روانہ ہوا اس کی بدقسمتی تھی یا سنان بونانگ کی کرامت کہ راستے میں زبردست طوفان آیا اور اس کی ساری کتابیں غرق آب ہوگئیں۔ کسی طرح جان بچاکر وہ ساحل پہونچا تو اُسے ایک بزرگ ملے جنھوں نے اس کی خستہ حالی دیکھ کر دریافت خیریت کی۔ برہمن نے اپنی روداد سناکر افسوس ظاہر کیا کہ اس کا سارا علمی خزانہ سمندر میں رہ گیا ہے ورنہ وہ سنان بونانگ کی اچھی خبر لیتا یہ سن کر بزرگ نے اپنے لوہے کی چھڑی جو اس وقت ان کے سامنے ریت میں گڑی تھی نکالی تو وہاں سے پانی نکلنا شروع ہوگیا اور دیکھتے دیکھتے برہمن کی ساری کتابیں اس میں تیرتی ہوئی نکلنا شروع ہوگئیں اس نے یہ معجزہ دیکھا تو سمجھ گیا کہ سنان بونانگ ہی کے حضور میں ہے وہ حد درجہ نادم ہوا اور اسی وقت سنان کا مرید ہوگیا۔ توبان کے ساحل کے پاس آج بھی ایک کنواں ہے جس کا پانی میٹھا ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہ وہی جگہ ہے جہاں سنان بونانگ نے یہ معجزہ دکھایا تھا۔

سنان قدوس | انڈونیشیا کے غالباً سب سے زیادہ امن پسند اور روادار ولی سنان قدوس تھے، وہ حدیث

و تفسیر اور منطق و فلسفہ کے عالم مانے جاتے ہیں اور اسی لحاظ سے "ولی العلمی" کہلاتے ہیں، قدوس جاوا میں ایک مقام کا نام ہے جو غالباً تنہا جگہ انڈونیشیا میں ہے جسے عربی نام ملا ہے۔ قدوس میں سنان کی تعمیر کردہ مسجد منارہ بہت مشہور ہے اس مسجد میں ایک کتبہ ہے جو خیال کیا جاتا ہے کہ بیت المقدس سے لایا گیا تھا، اور اس مسجد کے احاطے میں وضو کیلئے جو حوض ہے اس پر آٹھ مورتیاں بنی ہیں جن کے متعلق قیاس کیا جاتا ہے کہ وہ بدھ مت کے مشہور آٹھ بنیادی ارکان کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔

والی العلمی سنان قدوس تبلیغ و اشاعتِ اسلام کے بارے میں سب سے زیادہ "بالحکمۃ والموعظۃ الحسنۃ" کے اصول کے پابند تھے کہا جاتا ہے کہ ہندو عقیدے کے لوگوں کو جمع کرنے کیلئے وہ جب وعظ کرتے تھے تو اپنے پاس ایک گائے کھڑی رکھتے تھے یہی نہیں انھوں نے اپنے مریدوں کو گائے ذبح کرنے اور اس کا گوشت کھانے کی ممانعت کر رکھی تھی تاکہ ان لوگوں کے جذبات مجروح نہ ہوں جو ہنوز ہندو تھے۔

سنان قدوس نے رادن مخدوم ابراہیم (سنان بونانگ) کی صاحبزادی رد جیل سے شادی کی، ان کی اصل کے بارے میں کوئی قطعی معلومات نہیں ملتیں، کہیں انھیں فارس سے آئے ہوئے تاجر بتایا گیا ہے تو کہیں یہ کہ وہ پسئی سے جاوا آئے تھے کہیں ذکر ہے کہ ان کا اصل نام جعفر صادق تھا اور حج کے بعد انہیں رادن امیر حاجی کا لقب دیا گیا تھا۔ پھر کہیں بتایا گیا ہے کہ ان کی کنیت رادن اُن ذنگ ONDUNG تھی، ایک پرانے تذکرہ میں اُن کا سلسلۂ نسب یوں ہے: "جعفر صادق (قدوس) بن رادن تمعان حاجی (سنان ان ذنگ) بن رادن پنڈت بن ابراہیم سمرقندی بن مولانا محمد جبادی القربی بن زین الحسین بن زین القربی بن زین العلیم بن زین العابدین بن ساجد حسین بن علی رحمۃ اللہ علیہ" (!!) ایک اور روایت کے مطابق قدوس کے ایک حکمراں کیا ہی تلنگ سُنگ TELANG SUNG نے اسلام قبول کرنے کے بعد اپنی ریاست سنان قدوس کے حوالے کردی تھی جو اسی رعایت سے سنان قدوس کہلائے ایک اور تذکرہ کی رُو سے سنان قدوس چینی نو مسلم تھے اور سنگ گنگ کے مشہور قبیلے کے ایک سنگتراش کنبے سے تعلق رکھتے تھے۔ جہاں سنان قدوس کا مقبرہ ہے اس جگہ کو اب بھی اس رعایت سے کمپونگ (بستی) سنگ گنگان کہا جاتا ہے۔

انڈونیشیا میں اسلام کی ابتدا جس طرح ہوئی اور ان کی تہذیب میں قدیم ہندو عناصر جس طرح اب بھی پائے جاتے ہیں ان کو دیکھ کر کچھ غیر ملکی جو مذہب اور تعصب کو الگ دیکھنے کے عادی نہیں ہیں بہت تعجب کرتے ہیں اور اس بارے میں عجیب وغریب رائیں رکھتے ہیں غالباً سب سے زیادہ بے انصافی ان ناقدین اور محققین نے کی ہے جنھوں نے جلد بازی میں یہ لکھ مارا ہے کہ انڈونیشیا میں اسلام محض ایک سطحی عقیدے کی حیثیت رکھتا ہے، اگر یہ رائے رکھنے والے وہ لوگ ہوتے جو بیرونِ ملک سے سیلانیوں کی طرح ایک ہفتہ کے لئے ہوائی جہاز سے انڈونیشیا آتے ہیں اور اپنے سفارت خانوں کی مدد سے کاک ٹیل پارٹیوں میں شرکت کرتے ہیں۔ بڑے بڑے حکام سے ملتے اور ان کے ساتھ فوٹو کھچوانے میں کامیاب ہوتے ہیں، بالی کی تفریح کرتے ہیں کچھ انڈونیشی دستکاری کے نمونے خرید کر دوسرے ہفتے واپس چلے جاتے ہیں اور یورپ وامریکہ کی مہذب "چیخ وپکار اور" لینا پکنا "سے گھرے ہوئے ماحول میں بیٹھ کر انڈونیشیا پر کتاب لکھ ڈالتے ہیں تو میں اس قسم کے بہتان کو کوئی اہمیت نہ دیتا افسوس یہ ہے کہ ان میں کچھ لوگ ایسے ہیں جنھوں نے ایک زندگی انڈونیشی ثقافت کے گوناگوں پہلوؤں کی تحقیق پر صرف کر دی ہے اور ان کے تحقیقی کارنامے رہتی دنیا علم تمدن کے متلاشیوں کیلئے مشعلِ راہ ثابت ہوں گے۔ اس بہتان کا سبب صرف یہ ہے کہ ان محققین نے ثقافت کے اس قانون کو جو قدرت کے قوانین کی طرح اٹل ہے نظر انداز کر دیا ہے تمدن خواہ کتنے ہی اعلیٰ ارتقائی منازل طے کر کے سابق مذہبی اور تمدنی عناصر کے شائبے کسی نہ کسی شکل میں برقرار رہتے ہیں۔

باب پنجم

ہفت تماشائے مرزا قتیل

جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب اُستاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

ہندوؤں کے رسم و رواج کے بیان میں

معیارِ شرافت | واضح رہے کہ کسی فرقے میں بھی اجلاف و اراذل کے رسوم و رواج نہ پہلے کبھی معتبر سمجھے گئے ہیں اور نہ آج قابلِ لحاظ ہو سکتے ہیں، یہاں پر صرف اربابِ شرافت و متانت کے رسوم و رواج کا ذکر اسی اصول کے تحت کیا جاتا ہے۔ درحقیقت ہندوؤں کے پانچ فرقوں کا شمار شرفا میں ہوتا ہے جو برہمن، کھتری، راجپوت بیس اور کایتھ کے نام سے مشہور ہیں، چونکہ کشمیری برہمنوں کے سوا باقی برہمن امراد کی سرکار میں نوکری پیشہ یا اہلِ دفتر، یا فرقۂ سپاہ میں نہیں سوائے ایک محدود تعداد کے۔ بلکہ ان سب کا ذریعۂ معاش غیر برہمن ہندوؤں کے لئے دعائے عمر و اقبال اور ان کے گھروں میں گدائی کرنا یا طباخی اور صراحی برادری جیسی خدمات انجام دینا یا کم مرتبے کی دوسری صنعتوں سے معاش حاصل کرنا ہوتا ہے۔ اس سے روپیہ جمع کرکے وہ دوکانداری کر لیتے ہیں اور اس سے بھی ترقی کی تو امراء سے سود پر لین دین شروع کر دیا۔ مگر کشمیری برہمن سب کے سب رشید، صاحبِ تقریر و تحریر اور عقل و ذکا کے حامل ہوتے ہیں اس لئے دوسرے برہمنوں سے بزرگی اور شرافت میں فوقیت رکھتے ہیں کیونکہ ان میں دوکان دار اور گدا بہت کم پائے جاتے ہیں، اس لحاظ سے اعلیٰ پیشہ ور اسی فرقے کے لوگ ہوتے ہیں۔ لہٰذا کشمیری برہمنوں کے پیشہ ور و ہنرمند دوسروں سے بہتر ہوتے ہیں، کھتریوں میں پورب کے باشندے سب کے سب اہلِ حرفہ اور اہلِ بازار ہیں، اور اُن میں بعضے اپنی ثروت کی وجہ سے دولت مندوں کی سرکار سے لین دین بھی رکھتے ہیں۔ اس فرقے میں نوکری پیشہ بہت کم لوگ ہوتے ہیں۔ اور جو لوگ ملازم ہیں وہ بھی دفتروں میں ہیں، سپاہی نہیں ہیں، اور اگر کوئی ہو بھی

توخال خال۔ گویا نادر جو معدوم کے ذیل میں داخل ہے۔ اور پنجاب کے تمام کھتری اہلِ دفتر یا سپاہی یا عامل پرگنہ ہوتے ہیں، اِن میں رذیل پیشہ ور اور دوکاندار پوربیوں کے مقابلے میں بہت ہی کم ہیں، اس صورت میں پنجابی، پوربیوں سے شریف تر ہوتے ہیں۔ پوربیوں میں فارسی جاننے والے بہت کم پائے جاتے ہیں اور راجپوت یا تو راجا اور زمین دار ہیں یا زراعت پیشہ ہوتے ہیں، بازاری، اہلکار (دفتری) یا نامرد تو شاذ ہی کوئی ہوتا ہوگا۔ اور بیس یعنی اگروال، سراوگی اور ڈہوسر، اکثر یا تو دوکانداری کرتے ہیں یا گھر بیٹھے بڑے امراء سے لین دین کرتے ہیں، راجپوتوں کے برخلاف اس فرقے میں سپاہی پیشہ، نوکری پیشہ اور حساب داں بہت کم لوگ پائے جاتے ہیں، اور ان میں اہلِ حرفہ بہت کم ہوتے ہیں، مگر وہ لوگ جو اس فرقے کے بارہ[۱۲] گروہوں کے باہر ہیں، وہ بازاری ہوتے ہیں، نچلے درجہ کے پیشے کرتے ہیں۔ کالپی میں اس گروہ کے دو[۲] تین نفر جو معمولی سی اجرت میں لوگوں کے کانوں کا میل نکالتے ہیں، ماتھر فرقے کے پائے گئے۔ مختصر یہ کہ شرافت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک نسبی اور دوسری حسبی۔ ہندو شرافتِ نسبی کو شرافتِ حسبی پر ترجیح دیتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہو تو ایک صاحب فیل دبالکی کو اپنی لڑکی کا رشتہ ایک بازاری سے نہ کرنا چاہئے۔ اور ہندوؤں میں ایسا بھی ہوتا ہے کہ داماد تو دلالی کرتا ہے اور اس کا خسر ہاتھی کی سواری پر چلتا ہے یا اس کا سالا ایک بڑا امیر ہوتا ہے، اور بہنوئی بزازی کی دوکان میں پڑا ہوتا ہے یا حلوائی کا خوانچہ کاندھے پر رکھے گلی کوچوں میں گشت لگاتا پھرتا ہے، مگر مسلمانوں میں شرافتِ حسبی معتبر سمجھی جاتی ہے، کیوں کہ ایک امیر سید کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ اپنی لڑکی ایک ایسے سید کے لڑکے سے منسوب کردے جو عطاری کی دوکان کرتا ہو۔ دوسرے حسبی پیشے تو کس شمار میں ہیں، ہندوستان کی تو یہی رسم ہے، ولایت کے مسلمانوں کے رسم و رواج اور طور و طریقہ کا مجھے پورا علم نہیں ہے کہ اُن کا بھی یہی طریقہ ہے یا اس کے برعکس۔ چونکہ ہندوستان میں ہندوؤں کی اکثریت ہے اور اسلام کے غلبہ کی وجہ سے تمام لوگ مسلمانوں کے مطیع و پیروکار ہیں۔ اس لئے ہندوؤں میں جو شخص کھانے پینے میں تحصیل معاش اور حسن بیان میں مسلمانوں سے زیادہ قریب ہوتا ہے وہ زیادہ شریف سمجھا جاتا ہے، گویا معیارِ شرافت وہ ہے جس کے مسلمان پابند ہیں۔ اس لحاظ سے آنانیا اور کشمیری برہمنوں کے سوائے کھتری اور کایتھ لوگوں کی شرافت بیس اور راجپوت فرقے کی شرافت سے

اعلیٰ اور ارفع ہے، کیونکہ راجپوت لوگ فارسی سے متعارف نہیں ہیں، اور اُن کی زبان اور لباس شاہ جہاں آباد یا دوسرے مرکزی شہروں کے ساکنوں کی زبان و لباس سے مختلف ہے، اور بنیں دوکان داری اور امراء سے لین دین کرنے کی بنا پر ان سے کم تر ہیں لہٰذا بنیوں، راجپوتوں۔ کھتریوں، برہمنوں اور پیشہ ور کایتوں، اہلِ حرفہ اور گداؤں میں شرافتِ نسبی تو برہمن اور نوکری پیشہ کایتھ کے برابر ہی ہوگی، مگر شرافتِ حسبی میں وہ کم سمجھا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ایک صاحب عزت فیل نشیں کھتری نے اپنی لڑکی ایک دوکان دار کھتری سے منسوب کر دی تو اُسے پیشہ و برادری کے لوگوں میں یقیناً فوقیت حاصل ہو جاتی ہے اور وہ شرافت کا درجہ حاصل کرلیتا ہے کیونکہ اُسے خسر کی طرف سے شرافتِ نسبی حاصل ہو جاتی ہے، دلیل ظاہر ہے کہ عمائدِ اسلام میں سے کوئی بھی مسلمان کسی بازاری کی تعظیم کرنا تو درکنار اُسے اپنی مجلس میں خوشی سے بٹھانا بھی پسند نہیں کرتا، تو یہ عقل سے کتنا مستبعد ہے کہ جب ایک جلیل القدر اور واجب التکریم ہندو کا داماد اپنے خسر کے ہم مرتبہ ذی اقتدار مسلمانوں کے سامنے آئے تو وہ لوگ اس سے تعظیم سے پیش آئیں۔ مختصر یہ ہے کہ اس فرقے کے اشراف اور غیر اشراف اصطلاحی شرافت کی روسے، جس کا اوپر ذکر کیا جا چکا ہے قدیم رسومات میں یکساں ہیں۔ اور جدید رسومات میں ایک دوسرے کی ضد۔

جدید رسمیں | چونکہ رسوماتِ جدید میں شرافت اور غیر شرافت کا فرق پایا جاتا ہے لہٰذا ان رسموں کو قدیم پر ترجیح دے کر اُن کا بیان پہلے کیا جاتا ہے۔

غیر جماعت کے ہندوؤں کا، جن کو مہذب مسلمانوں کی صحبت میں رہنے کا اتفاق ہوا ہو، یہ دستور ہے کہ لڑکا صبح کو بیدار ہو کر اپنے والد کو سلام کرتا ہے چاہے وہ ایک ہی کمرے میں سوئے ہوئے ہوں، اور ان میں بعض تربیت یافتہ لڑکے اپنے باپ کو "آپ" سے مخاطب کرتے ہیں۔ جو کلمۂ تعظیم ہے، ورنہ عام طور سے دوسرے بالخصوص دلال اور دوکان دار "تو" یا "تم" کہتے ہیں، حالانکہ رذیل مسلمانوں کی بھی یہی حالت ہے لیکن اُن کو کوئی شریفوں میں شمار نہیں کرتا۔ اور یہ فرقہ شرافتِ نسبی کی روسے مہذب اور شائستہ ہندوؤں کی برابری کا دم بھرتا ہے، اس گروہ کے اکثر لوگ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی کے نام کی ہنسلی اپنے بچوں کے گلے میں ڈالتے ہیں، اور اُن کی نیاز کا کھانا پکواتے ہیں۔ اور اُن میں سے بیشتر لوگ شیعی عقیدہ کی طرف

مائل ہوکر اپنے بچوں کے نام کا تعزیہ مسلمانوں کے گھروں سے اٹھواتے ہیں، کچھ لوگ صوفیوں کے عقائد کی پیروی کرکے اپنے بھائیوں سے چھپ کر مسلمانوں کو عرس کیلئے روپیہ دیتے ہیں، اور کسی چشتیہ، قادریہ یا سہروردیہ بزرگ کا عرس کراتے ہیں، ان میں سے کچھ لوگ اپنی عورتوں کو پردہ میں بٹھاتے ہیں اور مسلمانوں کی تقلید میں انہیں چوپالہ کی سواری میں اپنے رشتہ داروں کے یہاں بھیجتے ہیں۔

شاہ مدار کے نام کی چوٹی | اور شاہ مدار کی نذر کیلئے اپنے بچوں کے سر پر چوٹی رکھتے ہیں۔ جب بچہ اس عمر کو پہنچ جاتا ہے جس کی نیت انھوں نے چوٹی رکھواتے وقت کی تھی تو اُسے شاہ مدار کے مزار پر لے جاتے ہیں جو مکن پور میں واقع ہے اور وہاں جاکر اس کے بالوں کو منڈواتے ہیں، اور دیگوں میں نذر کا کھانا پکوا کر مساکین، وغربا کو کھلاتے ہیں بعد ازیں اُس بچے کی موت سے بے خوف ہوجاتے ہیں۔

شاہ مدار | شاہ مدار کے حالات کے بارے میں مختلف روایات سننے میں آتی ہیں، بعضے اُن کو سید بتاتے ہیں مگر یہ بات بالکل غلط ہے، اس روایت کے منکروں کا کہنا ہے کہ وہ حلب کے یہودیوں میں سے تھے، مدت کے بعد شرفِ اسلام سے مشرف ہوئے اور درویشوں کی جماعت میں شامل ہوگئے، چونکہ اُن کے سر میں فنافی اللہی کا سودا تھا اس وجہ سے اہلِ دنیا اور شریعت کے مقلدوں سے اُن کو کوئی سروکار نہیں رہا تھا۔ ہندوستانی جوگیوں اور دوسرے فقرائے تعلیمِ باطنی حاصل کی تھی، اکثر وہ زمین پر پڑے رہتے تھے، اور فرشِ خاک اُن کا بستر تھا، ایک اور جماعت دوسری روایت بیان کرتی ہے، لیکن بعض لوگوں کے نزدیک تمام روایتوں اور اقوال میں یہی روایت زیادہ قوی ہے کہ وہ ایک یہودی تھے، مکہ کے سفر میں سید اشرف جہانگیر، جن کا مزار فیض آباد اور بنارس کے مابین کچھوچھہ میں واقع ہے اور خواجہ شمس الدین محمد حافظ شیرازی اور شاہ مدار ہم عصر تھے۔ وہ امیر تیمور صاحب قرآن کے ہم عصر تھے، کچھوچھہ ایک مقام کا نام ہے۔ مختصر یہ کہ شاہ مدار کی خاک نشینی اور تجرد کی وجہ سے شرافت کی قیود سے آزاد اور جاہل لوگ نیز مسلمانوں میں سے ضعیف عقیدے کے اور گمراہ لوگ خصوصاً پیشہ ور رذیل جیسے سبزی فروش، جلاہے، بھٹیارے، تجارت پیشہ اور رنگریز اور اسی طرح کے لوگوں نے جو اُن کے معتقد تھے، انہیں مکن پور میں دفن کردیا۔ بعضوں کے نزدیک اُن کی قبر حلب میں ہے اور مکن پور میں صرف حجرۂ عبادت ہے لیکن یہ روایت کمزور ہے۔ مختصر یہ کہ اپنی حیات میں وہ شریعت اور متانت کی پابندیوں سے آزاد تھے، اور دوسر

صوفیوں کے برعکس اُن کا کسی صوفیوں کے خانوادہ سے بھی تعلق نہ تھا، حالانکہ اہلِ شریعت اس بات کو بھی حق نہیں سمجھتے ہیں۔ بہرحال اُن سے کسی سلسلے کا آغاز نہیں ہوا لیکن عزت دار لوگوں کے سوا رذیل اور کم قدر مسلمان جوق درجوق اُن کے مزار کی پرستش کے لئے جاتے ہیں، اور رذالت اور جہالت کی وجہ سے اُن کو مرتبہ میں رسول اور ائمۂ اسلام سے بھی بالاتر سمجھتے ہیں بلکہ خدا کے برابر پہنچا دیتے ہیں، چنانچہ آج تک ہر سال دُور دراز کی مسافتیں طے کر کے سیاہ جھنڈے اٹھائے ہوئے ہزاروں مرد عورت، بچے بوڑھے، جوان، جوق درجوق مکن پور آتے ہیں۔

اِس زمانے میں جہاں تک نظر جاتی ہے چاروں طرف یہی زائرین اور نچلے طبقے کے لوگ اور اس سلسلے کے لاکھوں فقرا نظر آتے ہیں، کچھ پیشہ ور مسلمان اور بازاری ہندو بھی اس مجمع میں عقیدت کے ساتھ شریک ہوتے ہیں، اگر میرا اندازہ غلط نہیں ہے تو اس سلسلے کے مریدوں کی تعداد سکھوں کے پیشوا نانک شاہ پنجابی کے معتقدوں سے زیادہ ہی ہوگی۔ جس طرح ہر شہر کے امراء اور بازاری لوگوں میں نانک شاہ کے مرید پائے جاتے ہیں اسی طرح شاہ مدار کے مرید بھی جگہ جگہ ملتے ہیں، بلکہ یہ کلیہ ثابت گیا ہے اگر کہیں اثناء راہ میں کسی جگہ فقیر کا تکیہ ملے، یہ آدمی خواہ کسی قصبہ یا دیہات کا ہو، غالب ہے کہ وہ تکیہ مداری کا ہو اور وہ فقیر شاہ مدار کا مرید ہو۔ اور معدودے چند سنجیدہ اور صاحبِ علم مسلمانوں کے علاوہ اس گاؤں یا قصبے کے تمام مسلمان چاہے وہ بازاری ہوں یا خانہ نشیں سب شاہ مدار کے مرید اور غلام ہوں گے، شاہ مدار کا نام بدیع الدین تھا اور عربی میں مدار کے معنی قرارگاہ کے ہیں اور نجومیوں کی اصطلاح میں ستاروں کے دورہ کرنے کی جگہ کو کہتے ہیں اور صوفیا کی اصطلاح میں یہ قطب کے مراتب میں سے ایک مرتبہ کے ہیں۔ القصہ شاہ مدار کی درگاہ کے مجاور روزانہ علی الصباح تیار ہو کر چاروں طرف قافلوں کے راستے میں بیٹھ جاتے ہیں، جب کوئی قافلہ دُور سے آتا ہوا دکھائی دیتا ہے تو دوڑ کر اُن کے قریب پہونچ جاتے ہیں اگر قافلے کے لوگ مسلمان ہوئے تو اُنہیں اس طرح سے شاہ مدار کی زیارت کے لئے ترغیب دیتے ہیں کہ مرتضیٰ علی علیہ السلام، حسن و حسین اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ سب القاب مدار صاحب ہی کے ہیں۔ اگر ہندو ہوئے تو کہتے ہیں کہ رام، اوتار، کنہیاجی اور بھوانی یہ سب کے سب شاہ مدار ہی کے روپ ہیں، آئیے اور زیارت کیجئے

اور جو دلی تمنا ہو یہاں مانگئے۔ جلد ہی حاصل ہوگی، مکن پور نامی ایک قصبہ ہے جہاں شاہ مدار کا مزار ہے، لیکن یہ ضرور ہے کہ عقیدۂ راسخ کے ساتھ شاہ مدار کی پرستش زیادہ تر پورب کے ہندوؤں میں اور خاص طور سے کایتوں کے فرقے میں ہوتی ہے۔

سرور سلطان | پنجاب کے ہندو سرور سلطان سے عقیدت رکھتے ہیں، مزار، ملتان کے قریب بنگاہ نامی گاؤں میں ہے، شاہ مدار کی طرح سرور سلطان بھی رذیل مسلمانوں اور شریف ہندوؤں کے حاجت روا سمجھے جاتے ہیں، بعضے جہلا اُن کو بھی اہلِ سادات میں شمار کرتے ہیں، لیکن اس بیان میں کوئی اصلیت اور صداقت نہیں ہے، اور شرفا کی ایک تعلیم یافتہ جماعت اس بات سے متفق ہے کہ خواجہ مودود چشتی، جو خانوادۂ چشتیہ کے بزرگوں میں سے تھے، اور خواجہ معین الدین چشتی رح کا سلسلہ چند واسطوں سے اُن تک پہنچتا ہے، وہ ایک قطب الاقطاب کے مرتبے پر فائز تھے، یعنی اگر کسی مقام کا قطب فوت ہو جاتا تو خواجہ ہی کے حکم سے وہاں دوسرا قطب مقرر کیا جاتا تھا اُن کے زمانۂ حیات میں سلطان سرور چوروں کے گروہ میں شریک تھے، روایت ہے کہ ایک رات سرِ شام ہی سے انھوں نے خواجہ کی خانقاہ کی پچھیت میں نقب لگانا شروع کیا۔ لیکن انتہائی کوشش کے باوجود صبح تک بھی اپنے مقصد میں کامیاب نہ ہو سکے، اور نقب لگانے کا اوزار بھی ٹوٹ گیا۔ اسی اثناء میں خواجہ کے ایک مرید نے مراقب ہو کر عرض کیا کہ اس وقت ملتان کے قطب کا انتقال ہو گیا اس کی جگہ کسی دوسرے قطب کا تقرر ہونا ضروری ہے۔ خواجہ کو از روئے کشف چور کا آنا اور ساری رات محنت کرنا معلوم تھا۔ انھوں نے اپنے مرید سے کہا کہ یہ غریب کسی نفع کی توقع لیکر یہاں آیا تھا۔ محنتِ شاقہ کے باوجود اس کی ناکامی دیکھ کر دل نہیں چاہتا کہ وہ اس دروازہ سے خالی ہاتھ واپس جائے۔ رحم کا تقاضا یہی ہے کہ اس کو ملتان کا قطب مقرر کروں۔ مرید نے کہا کہ جیسا آپ مناسب خیال فرمائیں، الغرض سلطان سرور کو ملتان کا قطب مقرر کر دیا گیا۔ ملتان کے بعضے شرفا خصوصاً شیخ شہاب الدین سہروردی کے مرید شیخ بہاء الدین زکریا ملتانی کے روضۂ مبارک کے مجاوروں کا کہنا ہے کہ بنگاہ میں ہرگز کوئی قطب دفن نہیں ہیں بلکہ اس گاؤں کے باشندوں نے اس جگہ ایک چمار کا سر دفن کر رکھا ہے، حقیقت کا علم اللہ ہی کو ہے، مجھے یہ نہیں معلوم ان دونوں روایتوں میں کونسی قرینِ صحت ہے، نظر بظاہر دوسری روایت میں عداوت کی بنا پر جھوٹ کا

احتمال ہے، کیونکہ سلطان سرور کے مزار کے مجاوروں کو جس قدر روپیہ اُن کے عقیدت مندوں سے حاصل ہوتا ہے بہاء الدین زکریا ملتانی کے مزار کے مجاوروں نے کبھی خواب میں بھی نہ دیکھا ہوگا۔ چونکہ ہم پیشہ سے رشک کرنا کوئی نئی بات نہیں بلکہ پرانی رسم ہے، یہ کیسے ممکن ہے کہ اول الذکر صوفی کے مقبرے کے مجاور جھوٹے نہ ہوں، بہرحال اس گتھی کا سلجھانا اُن کے عقیدت مندوں کو مبارک رہے، ہمیں ان باتوں کی تحقیق سے کوئی سروکار نہیں۔

البتہ جو کچھ مشہور ہے اور دیکھنے میں آیا ہے وہ یہ ہے کہ جاہل اور رذیل مسلمان نیز پنجاب کے ہندو شرفاء سب کے سب ارادت اور اخلاص سے اُن کے آستانے پر سر ٹیکتے ہیں، سلاطین تیموریہ کے تسلط سے قبل کے ہندوستان کے بادشاہوں میں سے کسی نے اُن کے مزار پر دو بدخشانی لعل بھی بطور نذر عقیدت پیش کئے تھے، اور اُسی دن سے اُن کا لقب پیر صاحب لعل ہو گیا۔

فرقہ پراہی اور لُڈی

چنانچہ آج تک رذیل مسلمانوں کا ایک فرقہ پراہی کے نام سے مشہور ہے۔ یہ لوگ بڑی عقیدت کے ساتھ ڈھول بجا بجا کر اور اُن کا نام گا گا کر پڑھتے ہوئے رقص کرتے ہیں، اور سامعین کو بھی نچاتے ہیں، پنجاب میں اسی ناچ کو لُڈی کہتے ہیں، اس گانے میں یہ تاثیر ہے کہ اکثر درد مند رذیلوں اور جاہل شریفوں پر رقت کی حالت طاری ہو جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ پنجاب میں جب کسی ہندو لڑکے کی شادی ہوتی ہے تو دو پراہی اس کے مکان کے صحن میں آکر دولھا اور دولہن کے سامنے کھڑے ہو جاتے ہیں اور ڈھول بجانا اور گانا شروع کر دیتے ہیں، اور جب سرور سلطان کا نام اُن کی زبان پر آتا ہے تو پیر اُٹھا کر ناچنے لگتے ہیں، اور جب رقص کا بازار گرم ہو جاتا ہے تو ہندو لڑکا اور اس کی بیوی دونوں اس لُڈی یعنی پراہی کی آواز پر رقص کرتے ہیں، اُن کے عقیدہ کے مطابق یہ بہت اچھا شگون ہے، پراہیوں کے گانے میں تین ہی موضوع ہوتے ہیں یا تو سرور سلطان کی مدح جو پیر لعل تھے یا پھیرو نامی ایک برہمن کا واقعہ بیان کرتے ہیں جو ابتداء میں نان شبینہ تک کا محتاج تھا اور بالآخر سرور پر عقیدۂ راسخ کی وجہ سے اُس نے ترقی حاصل کی، یا نواب زکریا خان المشہور بخان بہادر ناظم لاہور و ملتان ابن نواب عبد الصمد خان بہادر دلیر جنگ کے عدل و انصاف کا بیان ہوتا ہے، پھیرو ایک ہندو کا نام ہے اور بعض معتبر راویوں سے سنا گیا ہے کہ معز الدین بہادر شاہ جب اپنے والد شاہ عالم بہادر شاہ بن اورنگ زیب عالمگیر خلد مکاں کی وفات کے بعد تخت شاہی پر متمکن ہوا

تو اُس نے سرور کے نوبت خانے کے لئے چاندی کے نقارے بھیجے تھے، اس بات سے عوام میں سرور سلطان کا اعتقاد اور بھی بڑھ گیا۔

سرور سلطان اور ہندو سرور کے ہندو مرید اپنے مذہبی پیشواؤں کو بھی بزرگ مانتے ہیں لیکن درگاہِ الٰہی سے اپنی حاجت روائی کے لئے سرور ہی کا وسیلہ تلاش کرتے ہیں، اور دنیا میں انہیں جو بھی ترقی نصیب ہوتی ہے اُسے سرور کی عنایت ہی کا ثمرہ سمجھتے ہیں، ہر جمعرات کو اُن کی نیاز کا حلوا تقسیم کرتے ہیں، اور اُس دن ہر گھر کی کسی کوٹھری میں ایک دیا بھی جلاتے ہیں، یہاں تک کہ شاہ جہاں آباد میں بھی کسی کسی ہندو کے یہاں کوٹھری میں سرور کے نام کا چراغ روشن پایا جاتا ہے۔ سرور کے مریدوں کا اعتقاد ہے کہ اگر کوئی ہندو جو سرور کا معتقد ہو بغیر ذبح کیا ہوا کسی جانور کا گوشت قصداً کھالے تو کسی نہ کسی بلا میں ضرور مبتلا ہو جاتا ہے اور اگر سور کا گوشت کھا لیتا ہے تو کوڑھی ہو جاتا ہے یا اس کے جسم پر ایک پھوڑا نکل آتا ہے، جس کی بدبو سے جسم میں کیڑے پیدا ہو جاتے ہیں اور وہ بہت جلد مر جاتا ہے۔

سرور سلطان کی چھڑیاں جس طرح نچلے طبقے کے مسلمان نزدیک و دُور سے جھنڈے لیکر شاہ مدار کے مزار پر ہر سال جمع ہوتے ہیں اُسی طرح ہر سال ہر شہر کے باہر سرور کے نیزے بھی اُٹھائے جاتے ہیں اور پراہی ہر جھنڈے کے نیچے ڈھول بجاتے ہیں اور اپنے پیر کی مدح میں گیت گا گا کر ناچتے ہیں، اور دوسروں کو بھی نچاتے ہیں، اور تمام لوگ خواہ ہندو ہوں یا مسلمان جوق در جوق تماشہ دیکھنے جاتے ہیں، نیز تجارت پیشہ لوگ اپنے منافع کی امید میں چھوٹی بڑی دوکانیں نئے نئے انداز سے سجا کر اُن میں انواع و اقسام کی مٹھائیاں اور دیگر اشیائے خوردنی چنتے ہیں، اور کچھ لوگ اپنی دوکانوں پر شامیانے بھی لگاتے ہیں، بہر حال اسی ہائے وہو میں ساری رات گزر جاتی ہے۔ یہ لوگ بنگاہ کے لئے روانہ ہوتے ہیں، لیکن سارا مجمع یہ سفر اختیار نہیں کرتا کیونکہ جو تماشہ بین خواہ وہ معتقد ہوں یا غیر معتقد، شہر کو واپس چلے جاتے ہیں، اور بعض دوکاندار بھی اپنی چیزوں کو فروخت کرکے اُن کے ساتھ ہی واپس آجاتے ہیں، لیکن پراہی اور حاجت مند سفر پر روانہ ہو جاتے ہیں، اور کچھ دکاندار بھی منافع کی غرض سے اُن کے ساتھ ہو لیتے ہیں۔ بنگاہ کو جانے والے زائرین کی تعداد کا اندازہ صرف ایک ہی شہر سے کر لینا چاہئے، یعنی ایک شہر کی آبادی کو جس میں پراہی اور سرور کے معتقدین اور میلے میں دُوکان

لگانے والے ہوتے ہیں ان کے مجموعے کو ایک ہزار سے ضرب دینا چاہیئے۔ کوئی بڑا شہر اُس کی آبادی اور کوئی بڑا لشکر اُس کے ہنگامے اور رونق کو نہیں پہنچ سکتا۔ ہندوستان میں یہ مثل مشہور ہے کہ اگر رذیلوں اور اجلافوں کا مال پیر نہ کھائیں تو یہ لوگ شرفاء کو حقارت کی نظر سے دیکھیں گے اور انہیں خاطر میں نہ لائیں گے، اِن فرقوں کے لوگ سال بھر میں جو کچھ کماتے ہیں وہ سارا مکن پور، بنگاہ اور بہرائچ میں' یہ ہندوستان میں ایک قصبہ ہے جہاں مجہول النسب سالار مسعود غازی کا مزار واقع ہے، صرف ہو جاتا ہے۔

سالار مسعود غازی | اور مسافت کی دوری کی وجہ سے بعضے اجلاف کا تو تمام سال اِن مقاموں کی آمد و رفت ہی میں گزر جاتا ہے، بنگاہ کو جانے والے سرور پرست ہندوؤں کی بہلیوں کی تعداد لاکھوں تک پہنچ جاتی ہے۔ بہلی، رتھ کی طرح ایک چیز ہوتی ہے جو لکڑی کے دو گول پہیوں پر قائم ہوتی ہے۔

سالار مسعود کی شخصیت بھی شاہ مدار اور سرور سلطان کی طرح ہے، اور کسی بات میں اُن سے کم نہیں کہا جا سکتا، پنجاب کے رذیل ہندو اور مسلمان جو سرور سے اعتقاد رکھتے ہیں وہ سرور کی جھوٹی قسم نہیں کھاتے یہی حال میواتی اور پورب کے باشندوں کا شاہ مدار اور سالار مسعود کے ساتھ ہے۔

سالار کو سید سالار کہتے ہیں، اور انھیں جناب محمد بن حنفیہ کی اولاد میں بتاتے ہیں، انھیں سلطان محمود سبکتگین کا بھانجا بھی کہا جاتا ہے۔ مشہور ہے کہ وہ اپنے ماموں کے لشکر کے سپہ سالار تھے اور بادشاہ کے حکم سے انھوں نے ہندوستان پر قبضہ کیا تھا۔

چتلی قبر | اُن کے ساتھیوں نے مختلف جگہوں پر شہادت پائی۔ شاہجہاں آباد میں ترکمان دروازے کے قریب اعظم خان مرحوم خوش طعام کی حویلی کے متصل ایک منقش قبر جو چتلی قبر کے نام سے مشہور ہے، یہ سالار مسعود کے ایک ساتھی سید روشن علی کی قبر بتائی جاتی ہے۔ چتلی مؤنث سماعی ہے۔ اور شاہ جہاں آباد کی زبان (اردو) میں ہر منقش چیز کو چتلی کہتے ہیں۔

سالار مسعود کی شہادت | خلاصہ یہ ہے کہ سالار مسعود کافروں سے جنگ و جدال کرتے ہوئے بہرائچ پہنچ شہید ہوئے تھے۔

سالار مسعود کی شادی | اور بیان کیا جاتا ہے کہ آودھ سے ایک منزل کے فاصلے پر رُدَولی نامی قصبہ

سالار مسعود کی منگنی ہو چکی تھی۔ ہندوستانی رسم کے مطابق عقد کی رات سے ایک ہفتہ پہلے دولہا کے ہاتھ میں ریشم کا ایک دھاگا باندھا جاتا ہے۔ وہ اُن کے ہاتھ میں بھی باندھا گیا تھا۔ اتفاق سے عقد کی شب کو ہی یا اس سے دو تین دن پہلے کافروں کے غلبے کی خبر سُن کر وہ قصبے سے نکل گئے اور جنگ میں کام آگئے، اسی وجہ سے ہر سال کی اُسی رات کو اُن کا پلنگ اور بستر قصبہ رُدولی میں ایک مقفل حُجرے سے باہر لایا جاتا ہے، اور بہت سے لوگ اس کی زیارت کرتے ہیں لیکن جیسا اجتماع بہرائچ میں دیکھا گیا ہے، ردولی میں اس کا عُشر عشیر بھی نہیں ہوتا۔

سلطان محمود | سلطان محمود یعنی سالار مسعود کے والد ساہو سالار کی قبر لکھنؤ سے دس منزل کی دُوری پر ستر کی نامی موضع میں بتائی جاتی ہے۔ سالار مسعود کی زیارت کو جانے کے ایام میں یہاں بھی بڑا مجمع ہوتا ہے اور تین دن تک اُن کے آستانے پر عبادت میں مصروف رہتے ہیں، گرد و نواح کے امراء اپنی حاجتوں کے برآنے پر اُن کے مزار پر نیا غلاف چڑھاتے ہیں۔ اور اس عمل کو عقبیٰ کیلئے سرمایۂ سعادت اور دُنیوی ترقیوں کا وسیلہ سمجھتے ہیں۔

مختصر یہ کہ مسلمان فقیر اُن کو شہید اور دُوسروں کو ولی کہتے ہیں، اجلاف مسلمانوں کی طرح ہندو بھی اپنے بچوں کے سر پر اُن کے نام کی چوٹی رکھتے ہیں اور مقررہ مدت کے اختتام کے بعد بہرائچ جاکر اُسے کتر داتے ہیں۔ اور پورب کے بعض شرفاء کا سلسلۂ نسب سالار مسعود کے رفقا تک پہونچتا ہے یعنی یہاں کے سیدوں اور شیخوں کے آبا و اجداد اُن کے ہمراہ ہندوستان آئے تھے، خدا کرے کہ یہ باتیں صحت و صداقت پر مبنی ہوں ورنہ ان باتوں کے جھوٹ ثابت ہونے سے اکثر معزز خاندانوں کے شجرہ ہائے نسب میں فرق پڑجائے گا۔

شیخ سَدّو | بعض نچلے طبقے کے مسلمان اور کچھ اسی طرح کے ہندو شیخ سدّو کی پرستش بھی کرتے ہیں سنیوں کے نزدیک شیخ سدّو ایک مجہول النسب شخص ہے اور یہ سالار مسعود اور شاہ مدار اور سرور سلطان سے بھی گئی گزری شخصیت ہے، اُن کی نذر کے لئے زیادہ تر بکرا ورنہ بکری ذبح کر کے پکائی جاتی ہے، یہ کھانا ہر شخص کو نہیں کھلاتے کیونکہ جو ایک مرتبہ اُن کی نذر کا کھانا کھا لیتا ہے اُس کی گردن پر سوار ہوکر شیخ سدّو

ہر سال اس سے نذر کا بکرا وصول کرتے ہیں یعنی اُس پر واجب ہوجاتا ہے کہ وہ سدُّد کے نام کا بکرا ذبح کرکے اُن کے معتقدوں کو کھلائے، آدمی کی گردن پر سوار ہونے سے مراد یہ ہے کہ جب اُن کی نذر کے ایام قریب آجاتے ہیں تو اگر وہ شخص جس نے اُن کی نذر کا کھانا کھایا ہوتا ہے، نذر کا بکرا چڑھانے کا خیال نہیں رکھتا تو اُس کا سر خود بخود چکر کھانے لگتا ہے اور دونوں آنکھیں سُرخ ہوجاتی ہیں اور معدے میں ہلکا ہلکا درد شروع ہوجاتا ہے، اگر وہ نذر پُوری کر دے تو بھلا چنگا ہوجاتا ہے، ورنہ یہ بیماری بڑھتی ہی رہتی ہے، چونکہ انسان کا واہمہ خلّاق ہوتا ہے اور لوگ توہم پرست ہیں اس لئے اُن اجلاف کا ایسے مصائب میں گرفتار ہونا کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ رذیل عورتیں غسل کے بعد بھڑکیلا لباس پہن کر اور عطر پھلیل لگاکر سر کو دُھننا شروع کردیتی ہیں ——— !

غیر ملکی (ممبران) معاونین ندوۃ المصنّفین

اور

خریداران بُرہان سے ضروری گذارش

پاکستان اور دیگر ممالک کے ممبرانِ ادارہ کی خدمت میں یاددہانی کے خطوط اور پروفارما بل وقتاً فوقتاً ارسال کئے جارہے ہیں۔ فوری توجہ فرماتے ہوئے رقم ذریعہ ڈرافٹ ارسال فرماکر ممنون فرمائیں ؛

نیازمند

(منیجر رسالہ بُرہان دہلی)

اُمّید اور خوف

(زندگی پر اکسانے والے دو عظیم ترین داعئے)

جناب شمس نوید صاحب عثمانی

حیاتِ انسانی کے بارے میں اس شخص کا مطالعہ کس قدر سرسری تھا جس نے سب سے پہلے یہ کہا کہ "انسانی ترقیات کے اولین جنم داتا آگ اور پہیہ ہیں"

شاید اس شخص کے سامنے صرف زمین تھی، انسان نہیں:۔

پگھلی ہوئی دھاتوں کی کانیں پیئے ہوئے ۔۔۔۔ غلّہ کے کھلیانوں اور برگ وبار سے لدی ہوئی زمین:۔ آسمان کو چھوتے ہوئے پہاڑوں اور پاتال میں غُرّاتے ہوئے سمندروں کی زمین!! ۔ لیکن وہ بونا انسان اس کی نظروں سے اوجھل ہی ہوگیا تھا جس کے جذبات وخیالات کے صرف ایک کونے میں یہ لمبی چوڑی دنیا محض ایک ذرّۂ بے مقدار کی طرح سمٹی پڑی ہے:۔

اس شخص کے پیشِ نظر انسانی دنیا کی کوئی شے تھی تو وہ محض اس کی "مشین" تھی اور بس۔ عناصر کو فولاد اور بھاپ کی گھن گرج سے سہما دینے والی مشین ؟ ۔۔۔ خشکی کے فاصلوں، سمندروں کی پہنائیوں اور خلا کی چوڑائیوں کو سکیڑ کر رکھ دینے والی بے پناہ طاقت، لیکن آگ اور لوہے کے بل پر گرجتی مشینوں کے پس منظر میں وہ "آدمی" اس کے لئے کھال میں لپٹا ہوا ہڈّیوں اور بوٹیوں کا فقط ایک ڈھیر ہی تھا جو اس کرۂ زمین پر پائی جانے والی سب سے زیادہ پُراسرار مگر خاموش مشین ہے جس کا صرف ایک تصوّر اپنی پہلی جست میں افق سے افق تک ہی نہیں اُفق کے اُس پار وہاں تک جا پہونچتا ہے جہاں تک دنیا کی کوئی مشین پہونچنے کا خواب بھی نہ دیکھ سکی؛ اور کبھی کبھی جس کے جذبات انگیز دل کی "دھک دھک" مادّے اور عناصر کی پوری کائنات کے شور وغل کو دبا کر

رکھ دیتی ہے !

اور —— یہ تمام فولادی مشینوں کی گھن گرج اس کی زندگی کے چند "خیالاتِ پریشاں" کے سوا اور کیا ہے؟
وہ خیالات جن کی گود میں ان تمام کل پُرزوں کا جال سب سے پہلے پھیلایا گیا - آگ اور پہیہ کو ارتقاء کا جنم داتا قرار دینے والا ذہن اگر زمین کے دیو پیکر پھیلاؤ اور مشینوں کے فلک شگاف شور سے آگے نکل کر —— "انسان" کی گہرائیوں میں اُتر کر ترقیات کی کہانی پر نظر ڈالتا تو وہ اس کہانی کو وہاں سے شروع کرتا جہاں "آگ" کی دریافت پر اکسانے والی اصل چنگاری انسانی وجود کی راکھ میں دبی ہوئی تھی اور جہاں پہیہ کی دُور رس ایجاد اس کے دل و دماغ کے نادیدہ ڈگر پر اندر ہی اندر چکرا رہی تھی - وہ یہاں تک پہونچتا تو اُس کو صاف دکھائی دیتا کہ ارتقائے حیات کی اصل جنم داتا نہ آگ ہے نہ پہیہ —— بلکہ وہ دو عظیم ترین انسانی جذبات ہیں جن کا نام "امید اور خوف" ہے۔

زمین پر جب سے انسان ظاہر ہوا ہے اس وقت سے لیکر آج تک کسی نہ کسی اُمید یا خوف کے اشارے پر اُس کے ہاتھ پاؤں نے حرکت کی ہے - اس کے دماغ نے کچھ سوچا ہے، اس کے دل نے کچھ محسوس کیا ہے - زندگی کے کسی بھی عمل کا سینہ چیر کر دیکھا جائے، یا کسی بھی شاہکار کو کھول کر پڑھا جائے تو وہاں اس کے ٹھیک قلب میں کسی نہ کسی امید یا خوف کی برقی لہر جاری و ساری ملے گی، پوری دنیا کا انسانی ہنگامہ ان ہی دو جذبات کی نیرنگیوں سے اپنے معانی برقرار رکھے ہوئے ہے - فطرتِ انسانی میں چھپے ہوئے یہ جُڑواں جذبات نکال باہر کیجئے تو اچانک زندگی کی ساری کدوکاوش، ساری جد و جہد ایک مہمل شے ہو کر رہ جائے گی - ؟

اور —— حیاتِ انسانی کے چاروں طرف —— اندر اور باہر - کتنا ہمہ گیر ہے اُن کا دوگانہ پہرہ ؟ لاٹھی سے لیکر ایٹم بم تک اس کی بہترین جنگی ایجادات اسی "خوف" کے اسلحہ خانوں میں ڈھل کر نکلیں، جن کو امید کے کاندھوں پر رکھ رکھ کر استعمال کیا گیا - اس کی تمام ترطبی کیمیائی تحقیقات اسی خوف کی تجربہ گاہوں میں شرمندۂ تکمیل ہوئیں جن کے نتائج کو امید کے کھلے بازاروں میں ہاتھوں ہاتھ بیچا اور خریدا گیا - اس کے تمام علوم ایک مسلسل سفر ہیں کسی ڈراؤنے اندھیارے سے کسی پُرسکون روشنی کی سمت میں - اس کے سارے فنونِ لطیفہ احساسِ لطیف کی کسی مکروہ چوٹ سے ڈر کر کسی نہ کسی "حسن" کی ایک تلاش و جستجو ہیں - زندگی کی ہر ایک سطح پر خوف اور اُمید، امید اور خوف دو پرچھائیوں کی طرح —— دھوپ اور سائے کی طرح ہمارے وجود کے تعاقب

یں چلے آرہے ہیں، ایک دشمن اور ایک دوست مگر دشمن ایک وضعدار دشمن اور دوست ایک انتہائی وفادار دوست!
بچپن کے معصوم زمانے میں جب چاند ہماری دلچسپی، امید و آرزو کو اپنی ٹھنڈی روشنی کی طرف کھینچنا شروع کرتا ہے تو اندھیرے اپنے پردے میں ہزاروں وہمی بھوتوں کی فوج لئے ہوئے اس روشنی کی راہ میں حائل ہوجاتے ہیں۔ پھر سن بلوغ کے موڑ پر آکر جب یہ "روشنی" نئے روپ دھار لیتی ہے تو اندھیروں کے اوہام بھی نئی نئی ٹھوس شکلیں اختیار کرتے جاتے ہیں، صحت، توانائی، محبت، شہرت اور ان سب کی تہ میں امید و مسرت کے سیکڑوں خواب امید و آرزو کے افق پر بیشمار ستاروں کی طرح طلوع ہوتے ہیں، مگر بیماری، بھوک ناکامی و نامرادی، گمنامی و رسوائی اور ان سب کے پس منظر میں غم و حرماں کے ہزاروں "ڈر" سر اٹھانے لگتے ہیں آخر بڑھاپے کی وہ منزل آجاتی ہے جہاں زندگی کے نت نئے تجربات کے جھرمٹ میں ہم یہ سوچنے کے قابل ہوتے ہیں کہ زندگی کے پاس جو کچھ تھا وہ ہم نے اس سے لے لیا اور حیات کے شب و روز جو کچھ سکھا سکتے تھے وہ سیکھ لیا گیا ——— تو ٹھیک اسی جگہ یہ پھولوں اور کانٹوں سے پٹی ہوئی زمین شق ہوتی ہے اور ہمیں اپنی قبروں کی اتھاہ گہرائیوں سے موت کا ٹھنڈا ٹھنڈا سخت ہاتھ اپنے حلقوم اور رگ جاں کی طرف آہستہ آہستہ - دھیرے دھیرے بڑھتا ہوا دکھائی دیتا ہے - وہ جس نے زندگی کی امیدوں اور تمناؤں کا خزانہ دونوں ہاتھوں سے لوٹا تھا سر جھکا کر اچانک دیکھتا ہے کہ اس کے دونوں پاؤں قبر میں لٹک گئے ہیں! اپنی موت کا تصور اس کے پورے وجود میں خون کی جگہ خوف و دہشت کی برف سی کوٹ دیتا ہے لیکن جینے کی طلب اور آرزو اس کے وجود کے کسی نامعلوم گوشے سے امید کی حرارت پہونچانے لگتی ہے۔

خوف اور امید کے اس فیصلہ کن دوراہے پر نوع انسان دو مختلف قافلوں میں بٹ جاتی ہے۔ ایک قافلہ اس عقیدے کی طرف رُخ کرلیتا ہے کہ یہ موت اس کی دائمی موت ہے جس کے بعد کسی بھی نوجیون کا امکان نہیں، ظاہر ہے اپنے وجود کی یہ دائمی نفی زندگی کے ولولوں کو جیتے جی شل کردینے کیلئے کافی ہے، اسلئے زندگی کا یہ زندگی سے مایوس قافلہ اپنی زندگی کو دائمی موت کے مہلک یقین سے جاں بر کرنے کیلئے ؎
"بابر بہ عیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست" کا لذت پرستانہ نعرہ لگاتا ہوا زندگی کی رگوں سے لذت و گناہ کا آخری جزء تک کشید کرنے میں مصروف ہوجاتا ہے۔ مذہب و اخلاق کی روایاتی دیواریں اس کے آڑے آنا چاہتی ہیں، اس کا

اپنا ضمیر چیخ اُٹھتا ہے۔ مگر وہ کسی کی نہیں سُنتا! ۔ وہ تو مجنونانہ جوش میں یہ کہتا ہوا آگے بڑھتا جاتا ہے کہ " نہیں! ۔ موت کے بعد کوئی زندگی نہیں؟ ۔ وہ زندگی کی تلاش میں موت کی راہ پر آگے نہیں بڑھ سکتا تو اس خوف سے بچنے کے لئے اس کو دنیا کی طرف پلٹنے دیا جائے! وہ خود کو پا نہیں سکتا تو ضروری ہے کہ خود کو کھو دینے کی کوشش کرے۔ خود کو بھول جانے کیلئے زندگی کی نشیلی لذتوں سے اندھا دھند کیف اندوزی کے سوا اس کے لئے کوئی چارۂ کار نہیں "

مگر نوعِ انسانی کا دوسرا گروہ جو قبر کے دہانے پر کھڑا ہو کر اس قبر میں خود کو دبا دینے سے پہلے کچھ دیر کچھ سوچتا ہے اس کو محسوس ہوتا ہے کہ موت کی اس گہری خاموشی میں زندگی کہیں دُور سے اُس کو آواز پہ آواز دیے جا رہی ہے! ـــ یہ آواز اس کو چاروں طرف کی دنیا سے آتی ہوئی محسوس ہوتی ہے ـــــ وہ زمین جو خزاں کے کربناک درد سے دم توڑ چکی تھی نئی بہاروں اور نئی زندگی کا ہنگامہ لئے ہوئے پھر سے جی اُٹھتی ہے۔ اور اس آواز کو نشر کرتی ہے کہ زندگی موت کے بعد بھی زندہ رہتی ہے اور پھر ایک بار پلٹتی ہے۔ گذری ہوئی کل کا مرحوم سورج سیاہ رات کا سینہ چیرتا ہوا ـــ اُفق سے جھانکتا ہوا " حیاتِ نو " کا یہی راز سمجھا تا ہے۔ اور خود اس کی دھڑکنوں میں سوئی ہوئی بقاء دوام کی بھوک یقین دلاتی ہے کہ اس کائنات میں کوئی شے بے مقصد اور رائیگاں نہیں ۔ بقاء دوام کی بھوک موجود ہے تو اس کی غذا بھی یقیناً کہیں نہ کہیں موجود ہے۔

وہ یہ سب آوازیں سنتا ہے اور اپنے دل سے کہتا ہے کہ " حیات و کائنات کا خالق ایک بار اس کو بغیر مانگے " زندگی " دے چکا ہے تو اگر اسی سے دوسری زندگی کی بھیک مانگی جائے تو کیا وہ بھکاری کا دل توڑ دیگا اور .... اور یہ زندگی کتنی محفوظ ہوگی! ۔ کتنی پرسکون اور کتنی عمیق جو " موت " کو بھی اپنے پیچھے چھوڑ آئی ہو! ـــ "

ایک حیاتِ لافانی کا تصور اپنی جاں نواز رعنائیوں کے ساتھ پھیلتا بڑھتا جاتا ہے اور انسان کے چاروں طرف اس حسین ترین دنیا کا نورانی ہالہ کھینچ دیتا ہے جس کے لئے انسان کی لغت کا حسین ترین لفظ " جنّت " وضع ہوا۔

لیکن یہاں بھی اُمید تنہا نہیں آتی! ۔ خوف کا سایہ اس کا پیچھا کرتا ہوا یہاں بھی چلا آتا ہے۔ اس گروہ کو یہ خطرۂ جانکاہ محسوس ہوتا ہے کہ اگر گناہوں کی رُوسیاہی سے خفا ہو کر حیات و کائنات کے خالقِ یگانہ

نے نفرت سے منہ پھیر لیا تو ....؟

یکایک یہ زہرہ گداز خوف اپنی پوری ہولناکیوں کے ساتھ اُبھرتا ہے اور اس کو محسوس ہوتا ہے کہ یہاں بھی اُمید کی جنت پر خوف کے جہنم کدے کا سایہ منڈلا رہا ہے۔!

یہ ہے امید و خوف کا وہ "جدلیاتی چکر" جو پوری زندگی کو نرغے میں لئے ہوئے ہے!

زندگی کی تمام تر اُمیدوں کا نچوڑ اور تمناؤں کا ماحصل "زندگی" کی کھوج ہے اور تمام خوف کا مرکزی نقطہ موت اور ہلاکت کا سہم ہے۔

انسان اپنی بقاء کی اس "اُمید" کو کس طرح خوفِ مرگ کی زنجیروں سے چھڑائے؟ ——

درحقیقت یہی مسئلہ انسان کی دنیا کے اندر "اُمّ المسائل" کا درجہ رکھتا ہے۔ پہلا اور آخری مسئلہ!۔ انسانیت کا بنیادی مسئلہ ——

زندگی کا وہ کارواں جو قبر کو حیاتِ انسانی کا آخری کنارا تصور کرتا ہے اور جس کو مادہ پرست گروہ کے نام سے یاد کیا جاسکتا ہے وہ اس مسئلہ کا یہ حل پیش کرتا ہے کہ موت کے بعد دوسری زندگی کی یہ اُمید ہی فتنہ کی جڑ ہے۔ اسی کو لغو اور بے بنیاد قرار دیدو۔ چھٹی مِل جائے گی۔ نہ جنّت کی اُمید ہوگی نہ جہنّم کا ڈر!۔
—— رہی زندگی اور دوام کی فطری تڑپ تو "موت" پر فتح پانے کے لئے مادی وسائل اور سائنٹفک قوتوں کو نشو و نما دینے کی جدوجہد ٹھیک اسی طرح جاری رکھو جس طرح عناصر کے ٹکراؤ اور حادثوں کی مار کو قابو میں لانے کے لئے ابتک عام زندگی میں کی جاتی رہی ہے، جس طرح پہاڑوں کی رکاوٹوں کو ڈائنامیٹ کرنے اور سمندروں کے طوفانی غرور کو پاش پاش کر دینے میں آخرکار صدیوں کے بعد کامیابی ہوچکی ہے، جس طرح خشکی، تری اور خلاؤں کی ہولناک وسعتوں کو سکیڑ ڈالا گیا ہے اسی طرح ایک نہ ایک دن موت کے خطرے کو بھی زمین سے جلاوطن کردینے میں کامیابی حاصل ہوجائے گی۔ ہاں اس "دن" تک پہونچنے کا عبوری، درمیانی زمانہ خواہ ایک سال ہو یا ہزارہا سال اس زمانے کو خوفِ مرگ سے یُوں چھٹکارا دِلاؤ کہ زمینی لذّتوں، آرائشوں، جاذبیتوں اور خود فراموشیوں کا "تاکستانی جال" بچھا دیا جائے —— زندگی کی یہ بیخودی موت کے خوف کو مفلوج اور ماؤف کر ڈالے گی!

نوعِ انسانی کا دوسرا گروہ جس کو مذہبی گروہ کہا جائے وہ مادہ پرستوں کی اس رائے پر شک و شبہ کی نظر ڈالتا ہے، اس حل سے اس کو صرف خود فریبی ہی نہیں موت اور لاشوں کی بُو آتی ہوئی لگتی ہے۔ شک و شبہ کی بنیاد یہ ہے کہ مادہ پرست گروہ جس "بقاو دوام" کا دُور اُفتادہ وعدہ کر رہا ہے اس کو وفا کرنے کے آثار اس کے کردار میں یکسر غائب ہیں، ہاں "وعدہ خلافی" کی علامات واضح طور پر موجود ہیں۔ اس لیئے اس مشورے سے اہلِ مذہب کو نفاق و فریب کاری کی بدبو آتی ہے۔ اہلِ مذہب سوچتے ہیں کہ مادہ پرست گروہ آدمی کی بقا کا سچ مچ وِرد رکھتا تو بقاو دوام کے ہزارہا سالہ تجربات پر ان کروڑوں لوگوں کو بھینٹ چڑھانے کے لیئے تیار نہ ہوتا جو اِن تجربات کی "تکمیل" سے پہلے موت کے گھاٹ اُترتے رہیں گے۔ یہ تو ان اَن گنت زندگیوں کو "آخری آنے والے ابدی انسان" کی دل خوش کُن لوری دیکر موت کی میٹھی نیند سلا دینے کے سوا اور کچھ بھی نہیں دینا چاہتا !۔

اور کیا لوری دیکر سچ مچ "قربانی کے ان کروڑوں بکروں" — بیچارے انسانوں کو سکون عطا کیا جا سکتا ہے ؟ "نہیں !" ضمیرِ انسانیت کی چیخ نکلتی ہے "نہیں ؟ — یہ ہرگز ممکن نہیں کہ انسان کے سر پر موت کی تلوار لٹکتی رہے اور وہ پھولوں کی نرم سے نرم سیج پر یا بقاو دوام کی تجربہ گاہوں کے سائے میں سکون کی نیند سوتا رہے۔ اگر اِس قاتل کو زندگی کی اس آخری رات میں چین سے بیٹھنے یا سو جانے کا مشورہ دینا ظالمانہ ہنسی ہے جسکو یہ سنا دیا گیا ہو کہ اگلی صبح سورج کی پہلی کرن اس کو تختۂ دار پہ لٹکا ہوا دیکھے گی — تو اس انسان کو زمینی رنگ و بُو میں گم ہو جانے کا مشورہ کیسے دیا جا سکتا ہے جس کو یہ بھی یقین نہیں کہ اگلی صبح کی پہلی کرن بھی وہ دیکھ سکے گا کہ نہیں ؟ جسے خبر نہیں کہ گھڑی کا اگلا سکنڈ بھی اس کی عمر میں شامل ہے یا عُمر کی گنتی سے باہر ؟

بھلا انسان کے لیئے کیسے ممکن ہے کہ دل کی یہ پھانس نکال ڈالے کہ جس زمین پر اس نے اپنا گھر تعمیر کیا ہے اسی زمین پر کہیں نہ کہیں اس کی "قبر" بھی طے شدہ ہے۔ بھلا یہ کیسے ممکن اور مناسب ہے کہ سائنس کے بقاو دوام کے لامحدود تجربوں کو عبوری دَور کی انسانی نسل اپنا خونِ حیات پیش کرے اور جان دیدے —— دیتی چلی جائے جب تک ابدیت کا تجربہ شرمندۂ تکمیل ہو۔ یہ تو ایثار نہیں خود کشی ہوگی، بھوکوں کو کھلانا ثواب

اور کارِ خیر ہے لیکن اس حد تک نہیں کہ آدمی خود بھو کا مرجائے! قربانی میں اخلاقی حسن ہے لیکن خودکشی سوائے جرم کے کچھ نہیں۔

درحقیقت مادہ پرستی نے یہ کہہ کر انسانیت کیساتھ پرلے سرے کا مجرمانہ مذاق کیا ہے کہ ہزاروں سال کے اُس پار انسان کی آخری نسل یا کوئی "آخری انسان" نوعِ بشر سے ابدیت کے تجربوں پر جان نثاری کا تقاضہ کر رہا ہے۔ ابدی زندگی کے تجربات پر کروڑوں انسانوں کی موت کا مطالبہ! — نرا احمقانہ تخیّل! خالص تخیل پرستانہ حماقت کا دھوکا!!

ساتھ ہی ساتھ اہلِ مذہب دیکھ رہے ہیں کہ مادہ پرست لوگ بقا و دوام کا جو وعدہ کر رہے ہیں اسکے ایفاء کے آثار یکسر مفقود ہیں ——— یہ لوگ دیکھ رہے ہیں کہ ابدیت کی ان تجربہ گاہوں اور سائنٹفک دارالعملوں کا رُخ زندگی کے کعبے کے بجائے موت و تخریب کے گورستانوں کی طرف کو ہے، ان تجربہ گاہوں نے زہر مفت تقسیم کیا ہے آبِ حیات نہیں۔ زندگی کو مسمار کر دینے والے جتنے یقینی ہتھیار بنائے تعمیرِ حیات کی اتنی اکسیر دوائیں نہیں بنائیں، اس نے زندگی کو بڑھانے کے کیمیا وی تجربے ضرور کئے مگر جوں جوں یہ تجربات آگے بڑھے مادہ پرستی کی مختلف نحوستوں کی رو میں انسانی عمر سَو کے ہندسے سے اُسی صفر کی طرف ہٹتی گئی! اس کی صنعتی اور مشینی توانائیوں نے زمینی آسائشوں اور بہاروں کے انبار ضرور لگائے مگر اس جامِ نشاط سے جرعہ کش ہونے کی مہلت گھٹتی چلی گئی! نام نہاد دورِ ظلمت کا انسان سیکڑوں سال تک اپنی وحشت کا کھیل کھیل سکتا تھا۔ لیکن یہ نام نہاد مہذب انسان بمشکل پچاس ساٹھ سال تک اپنی تہذیب کے جوہر دکھانے کے قابل ہے! کامیابی کی سمت میں یہ بڑھتی ہوئی، رواں دواں ناکامی کا تناسب کیا توقع ظاہر کرتا ہے؟ ——— زیادہ سے زیادہ رجائیت سے کام لیا جائے تو بمشکل یہی امید کی جا سکتی ہے کہ پوری نوعِ انسانی سائنس کے ابدی زندگی کے تجربوں پر بھینٹ چڑھ کر شاید زمین کے "آخری آدمی" کو ابدی عمر دلانے میں کامیاب ہو جائے!! — پوری دنیائے انسانیت کے اجاڑ مرگھٹ میں کھڑا ہوا اکیلا ابدی انسان!! یہ موہوم طور پر متوقع ابدیت اس کے لئے کتنی دلچسپ اور مفید ہوگی یہ کچھ وہی غریب جان سکے گا!

مادہ پرستوں نے یہ بات سوچی ہی نہیں کہ "مجرد ابدیت" آدمی کے کسی کام کی نہیں! یہ اسی وقت مفید

اور پُر معنی ہو سکتی ہے جب "ابدی انسان" کے لئے زمین کو بھی "سدا بہار جنّت" میں ڈھال دیا جائے ——— انسان کے خوابوں کی حسین ترین بہشت ـــ بہشتِ گم شدہ ؟ ـــ جہاں خیر ہو شر نہیں — محبت ہو نفرت نہیں۔ انصاف ہو ظلم نہیں۔ سکون وامن ہو، جنگ کی خونریزیاں نہیں — خلوص ہو منافقت نہیں۔ قانون ہو مگر جرم اور قانون شکنی نہیں۔ صحت ہو اور بیماری کا دُکھ درد نہیں — گویا عمر کا ابدی سلسلہ اس جنّت کے بغیر موجودہ جرم و گناہ کی دنیا میں مستقل دوزخ کی سزا بن جائے گا ! — کبھی نہ ختم ہونے والی سزا۔ انسان کے لئے اس زمین، آگ خون کے آتش فشاں پر ابدیت کا مسکن بنانے کا مشورہ دینے والوں نے اس بارے میں کیا سوچا اور کیا کر کے دکھایا ہے ؟ -

اس نے یہ کر کے دکھایا ہے کہ خاندانی منصوبہ بندیوں اور ضبط تولید کی قتل گاہیں تعمیر کیں جن کے محل ان معصوم و بیگناہ روحوں کی ہڈیوں اور گوشت سے تعمیر ہوتے ہیں جن کو اس دُنیا کی فضا میں ایک سانس تک لینے کی اجازت نہیں دی گئی ! ـــــ قومی اور بین الاقوامی امن و آشتی کے بلند بانگ نعرے ایجاد کئے، جن کو ایک کے بعد دوسرے خونریز انقلابات اور یکے بعد دیگرے عظیم، عالمی اور کرہ گیر لڑائیوں کے لئے عملاً استعمال کیا جاتا رہا ہے — کیا جا رہا ہے ! — صنعت و پیداوار کے وہ ترقی یافتہ نظام اور آلات ڈھالے جنکو خون آشام استعماریت اور نوآبادی نظام کی تانا شاہی کے لئے کام میں لایا گیا۔

——— تو کیا یہی ہے وہ "جنّتِ گمشدہ" جس میں اس موہوم ابدی انسان کو جہنم رسید کیا جانیوالا ہے ؟! اِس سوال کے جواب میں صحت مند انسانیت کا ضمیر پھر چیخ اٹھتا ہے "نہیں — ہرگز نہیں ؟ - مادہ پرستی کا موقف ایک فریب در فریب شے ہے۔ اس دنیائے تضاد و کشاکش میں یہ ممکن ہی نہیں کہ انسان کو ابدی اور دنیا کو جنّت بنانے کا وعدہ ساتھ ساتھ پورا کیا جا سکے۔ یہاں سے تو اگر موت کو کسی طرح جلاوطن کر بھی دیا جائے تو وہ سارے ہتھیار کُند ہو جائیں گے جو زندگی کے دشمنوں کا خاتمہ کرنیکے لئے درکار ہیں۔ یہ دشمن خواہ بیماریوں کے مہلک جراثیم ہوں خواہ جرم و گناہ اور ظلم و وحشت کے انسانی عفریت۔ یہاں جنّت تعمیر نہیں ہو سکتی تو انسان کو ابدی بنانے کا مطلب یہ ہوگا کہ مجرموں کو جرم و گناہ کی کھلی اور دائمی چھوٹ دیدی جائے ! اس لئے کہ ان کے خلاف انسانیت کا آخری ہتھیار "موت" ہی کُند اور بیکار ہو چکا ہوگا۔ کیسی بیکسی اور مجبوری ہو گی

زمین پر جو تھوڑی بہت جنت تعمیر ہو سکتی ہے وہ انسان کی ابدیت سے نہیں انسان کے "امکان فنا" اور خطرۂ مرگ سے ہی تعمیر ہو سکتی ہے! یہاں ابدیت ممکن ہے تو اس کے لئے جنت ناممکن ہو جاتی ہے۔ اور جنت ممکن ہے تو "ابدیتِ انسانی" ناممکن ہی نہیں کیسر نامناسب اور بے جوڑ ہو کر رہ جاتی ہے!! ـــــ گویا یہاں ہر جنت کی تعمیر "انسان" کی بھینٹ چاہتی ہے! ـ یہاں جینے کی وہی حسین کوشش کامیاب ہو سکتی ہے جس کے لئے کوئی مرجانا جانتا ہو! آدمی کی روح ان حقائق کا عرفان حاصل کرتے ہی پکار اٹھتی ہے :-

"سچ کہتے ہیں یہ اہلِ مذہب کہ ابدی زندگی کا خواب تو اس دنیا میں دیکھا جا سکتا ہے مگر اس کی تعبیر کیلئے دوسری دنیا میں مر کر پہونچنا ضروری ہے۔ اس دنیا میں بھی ایک دوزخ کا خطرہ ضرور ہے لیکن حسنِ ایمان و عمل کی فرصت ہمیں یہ بھرپور موقعہ دے رہی ہے کہ بڑھو اور اس خطرے پر چھا جاؤ! ـ یہ دوزخ کا خطرہ مٹایا جا سکتا ہے ابھی اور اگر اس کو مٹا دیا جائے تو پھر کوئی خطرہ اور خوف نہیں ـ پھر تو ایک "امید" ہے بلا خوف و خطر! ـــــ یہی زندگی کی آخری امید اور واحد راہِ نظر آتی ہے ہمیں! ـ"

"جنت و جہنم کے خوابوں پر سر دھننے والو! " مادہ پرستی طنز کرتی ہے " لیکن اگر یہ حیاتِ نو کی امید پوری نہ ہوئی تو پھر خواہ مخواہ ارضی لذتوں کو خود پر حرام کر لینے کی کیا تلافی کر سکو گے؟ ہم آزادانہ لطف گیتی کے رند دیکھو کیسے مزے اڑا رہے ہیں، دنیا کے رنگ و بو کے! تم ہو کہ کھڑے منہ تک رہے ہو اور آخرت کے خواب دیکھ رہے ہو! ـــــ"

"نہیں! " مذہبی گروہ جواب دیتا ہے ـ " بقاو دوام کی یہ امید اتنی محکم ہے کہ ایمان و یقین کے عظیم الفاظ سے یاد کی جاتی ہے "ـــــ یہ دھوکا نہیں ، ہاں تم دھوکا کھا رہے ہو!"

"ثبوت ـــــ ؟"

"ثبوت میں ہم تمہارے اپنے "وجود" کو پیش کرتے ہیں! ـــ یہ وجود خود زندگی کی نفی سے نکلا ہے تم "نیست" تھے اور "ہست" ہو گئے ـــ ہم موت کے اس پار ٹھیک اسی طرح "نیست" کے ایکبار پھر "ہست" ہو جانے کے قائل ہیں ـ جو چیز ایک بار واقع ہو چکی وہ دوبارہ واقع ہو جانا اور بھی آسان ہے!"

"کوئی سائنٹفک دلیل بھی ہے؟" مادہ پرستی جھلا اٹھتی ہے ـ

" سائنٹفک دلیل چاہتے ہو تو خود اس بقا کی عظیم انسانی بھوک سے معلوم کرو جو روٹی اور جنس کی بھوک کو گردراہ کر دیتی ہے، کوئی بھوک بغیر امکان غذا کے یہاں پیدا نہیں ہوسکتی، کائنات میں کوئی خلا نہیں کوئی شے بے نتیجہ اور بے جوڑ نہیں - یہ کائنات بقول سائنس ہر لحاظ سے" مکمل" ہے - اس لئے یہاں بھوک ہے تو روٹی بھی ہے - جنسی طلب ہے تو عورت بھی ہے - تو کیا ابدیت کی بھوک کے لئے کوئی سچ مچ ابدیت نہ ہوگی ؟ — یہ بھوک ایک طلب ہے تو اس کا مطلوب بھی یقیناً ہوگا — یہ آرزو ایک حقیقت ہے تو اس کی" تکمیل" بھی اس کی کہیں نہ کہیں منتظر بھی ضرور ہوگی ! -"

" لیکن " مادہ پرستی چیخ اُٹھتی ہے - " ہمارے فیصلہ کُن آلات کی قسم ! — موت کے بعد یہ جسم یکسر فنا ہو جاتا ہے — ہر طرح منتشر اور فنا ہو جاتا ہے -"

" تم ٹھیک کہہ رہے ہو ! " مذہبی گروہ روحانی سکون کی مسکراہٹ کیساتھ جواب دیتا ہے - جسم فنا ہو جاتا ہے - بکھر کر رہ جاتا ہے - لیکن زندگی ؟ — اس کی فنا کا دعویٰ کرنے سے پہلے یہ بتانا ہوگا کہ " زندگی " ہے کیا چیز ؟ — تم " زندگی " کا سُراغ نہ لگا سکے تو کس طرح کہہ سکتے ہو کہ وہ بھی جسم کے ساتھ ساتھ فنا ہو گئی — جسم ایک شکل ہے زندگی کی تو ابدیت اس کی دوسری شکل ! ؎

جسم کے ساتھ ساتھ امید اور خوف ہیں مگر ابدیت کے ساتھ صرف اُمید ! — جسکو موت کا خوف نہیں -

---

ادبیات

غزل

ایسی ہنسی کوئی دکھلائے
جو غم کی دنیا دیں ڈھائے

دل ٹکڑے ٹکڑے ہو جائے
جنبشِ دل رُکنے نہیں پائے

زیست کا حاصل دھوپ اور سائے
ساتھ تو آئے ہاتھ نہ آئے

وقت میں گردش خون میں گردش
جیسے کوئی کھینچے لے جائے

خونِ دل کی تاب نہ لاکر
رندوں سے ساغر ٹکرائے

قسمت کی لے نے سو الگ تھی
تدبیروں نے ساز ملائے

اشک، پسینہ دونوں پانی
ایک بجھائے ایک لگائے

عجز زمیں کی تاریکی پر
سیارے آنسو بھر لائے

ہم نے محبت کے خاکے میں
نور بھرا ہے رنگ ہٹائے

مستقبل گم ہو جاتا ہے
جب تک ماضی ساتھ نہ آئے

دنیا کیا جنت بھی کم ہے
جب "انساں" دامن پھیلائے

زیست اجل کے رحم و کرم پر!
ایسی زیست کو موت آ جائے

برساتوں سے مست ہوئے ہم
اب بادل شعلے برسائے

گول زمیں کے گول مقاصد
جتنے بڑھے اتنے چکرائے

آنکھوں میں بیدار رہیں دل
سو جائیں پھر نیند نہ آئے

ہم ہیں نوید اس کا افسانہ
جس سے حقیقت جوت جلائے!

★

جناب شمس نوید عثمانی

غزل

از جناب عرشیؔ رام پوری

مزاجِ فطرت مری نظر ہے دماغ رکھتا ہوں شاعرانہ
حریمِ عشرت میں چھیڑتا ہوں غموں میں ڈوبا ہوا ترانہ

مرا بگاڑیں گے کیا حوادث مرے عزائم ہیں فاتحانہ
بدل سکے گا نہ کوئی مجھ کو بدل ہی جائے گا خود زمانہ

خلشِ محبت کی رنگ لائی بہ رنگِ اسرارِ غائبانہ
سنوارتے ہیں وہ زلفِ برہم سنور رہا ہے مرا فسانہ

بلا کی ناوک فگن ہے اُس کی نگاہِ سرمست و ساحرانہ
جو سر اُٹھا دے کہیں یہ ظالم نہ جانے ہو جائے کیا زمانہ

اثر بھی کروٹ بدل رہا ہے کچھ ایسا دلدوز ہے فسانہ
سنبھل نظامِ جفائے پیہم نہیں ہے اب ہوش میں زمانہ

یہ میری لُوٹی ہوئی کہانی یہ میرا اُجڑا ہوا فسانہ
نہ سُن سکے گی اِسے مشیت نہ سُن سکے گا اسے زمانہ

ہزارہا بندشیں ہیں لیکن نہ رُک سکے گا یہ عزمِ کامل
تڑپ کے پہونچے گا دیکھ لینا قفس میں اک روز آشیانہ

مرا ارادہ ہے وہ ارادہ کہ موت بھی زندگی ہے جس کی
جہاں پہ یورش ہے بجلیوں کی وہیں بناؤں گا آشیانہ

لرز رہا ہوں کہ کھو نہ بیٹھوں کہیں میں راہِ وفا کی منزل
فریب خوردہ ہے میری ہستی مری طبیعت ہے عاشقانہ

جب اُن کے ناز و ادا کے تیور مچل رہے ہیں بگڑ رہے ہیں
شکار ہو کیوں نہ اب تمنا بنے نہ کیوں آرزو نشانہ

پیامِ بخششِ سکونِ خاطر نویدِ دُنیائے حرفِ آخر
مری کہانی ہے وہ کہانی مرا فسانہ ہے وہ فسانہ

تلاش کی منزلوں میں گُم ہوں مگر قدم ہیں کہ بڑھ رہے ہیں
جبیں تڑپتی ہے شوقِ سجدہ نظر سے غائب ہے آستانہ

مصورِ جذبۂ حقیقت نہیں ہے اصغرؔ[1] سا کوئی عرشیؔ
بنا گیا ہے جو لوحِ دل پر خود اپنی تصویرِ جاودانہ

(۱) حضرت اصغرؔ گونڈوی مرحوم

تبصرے

فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر - از مولانا محمد تقی صاحب امینی - ضخامت ۴۵۸ صفحات - مطبوعہ ٹائپ - قیمت مجلد دس روپے - پتہ ادارہ علم وعرفان اللہ رکھا بلڈنگ اجمیر۔

پاکستان کا پتہ :- ۲۹۴ اے سٹیلائٹ ٹاؤن سرگودھا - پاکستان۔

عرصہ سے ارباب فکر ونظر کے سامنے فقہ اسلامی کی جدید ترتیب و تدوین کا مسئلہ درپیش ہے، علامہ اقبال نے بھی زمانہ کے بدلے ہوئے حالات ورجحانات کے پیش نظر اس کی طرف خصوصی توجہ دلائی تھی۔

لیکن اس اہم کام کیلئے پہلا قدم یہ ہے کہ اصول فقہ کی نئے انداز میں تشریح وتوضیح کی جائے اور فقہ کے تدریجی ارتقاء وغیرہ مباحث پر تفصیلی روشنی ڈالی جائے۔ خوشی کی بات ہے کہ امینی صاحب جو سنجیدہ فکر ونظر کے عالم و فقیہ ہیں اور اپنی اصابت رائے وسلامت روی کی وجہ سے ہر حلقہ میں معروف ومقبول ہیں، انھوں نے توجہ کی اور زیر تبصرہ کتاب میں فقہ سے متعلق تمام اُن مباحث کو نہایت وضاحت کیساتھ بیان کیا جن پر قدیم تدوین کے وقت مدد لیگئی تھی اور جدید تدوین میں جن کے بغیر چارہ نہیں ہے، بالخصوص قیاس، استحسان، استصلاح وغیرہ کی بحثیں جو عربی کتبوں میں بھی یکجا نہیں ملتی ہیں اور بعض میں اس قدر الجھاؤ ہے کہ اُن کا سمجھنا نہایت دشوار ہے۔

فاضل مؤلف نے مقدمہ میں مسلم معاشرہ کے سرسری جائزہ کے بعد بتایا ہے کہ نئے حالات وتقاضوں کی مناسبت سے کس قسم کی جدید تدوین قابل قبول اور مفید بن سکتی ہے؟ اور کس طرح یہ اہم کام انجام دیا جا سکتا ہے؟ اس کے بعد کتاب کے بڑے عنوانات یہ ہیں، فقہ کی حقیقت اور مفہوم میں بتدریج تنگی۔ فقہ اسلامی کا تدریجی ارتقاء فقہ اسلامی کے بارہ ماخذ (قرآن حکیم۔ سنت اجماع، قیاس، استحسان، استصلاح استدلال۔ ماقبل کی شریعت۔ تعامل، مسلمہ شخصیتوں کی رائیں، عرف ورواج، ملکی قانون) فقہی اصول و کلیات، فقہی احکام میں تخفیف وسہولت کے چند اسباب، اختلاف فقہاء کے اسباب وغیرہ۔

ان عنوانات کے تحت نہایت نفیس سلجھی ہوئی گفتگو کتاب بھر میں پھیلی ہوئی ہے اور دقیقہ رسی ونکتہ سنجی جس کی بنا پر فاضل مؤلف اپنے دور کے علماء میں ممتاز حیثیت کے مالک ہیں ہر جگہ نمایاں ہے۔ مندرجہ مباحث

کے تفصیلی مطالعہ کے بعد بلا مبالغہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ کتاب موجودہ دور کی اہم ترین خدمت ہے اور وقت کے تقاضہ کے لحاظ سے جدید تدوین کیلئے دستور العمل کی حیثیت رکھتی ہے۔

افسوس ہے کہ کتاب جس "پایہ" کی ہے اس کی مناسبت سے تصحیح میں زیادہ اہتمام نہیں کیا گیا ہے جسکی بنا پر بعض غلطیاں رہ گئی ہیں اس سے قطع نظر ہر حیثیت سے کتاب معتدل و متوازن اور لائق مطالعہ ہے۔

عمدۂ منتخبہ یعنی تذکرۂ سرور، مرتبہ و مصححہ ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی دہلی یونیورسٹی۔ تقطیع کلاں ضخامت ۱۳۸ صفحات ٹائپ جلی اور روشن۔ قیمت مجلد ۱۶ روپیہ۔ پتہ: شعبۂ اردو دہلی یونیورسٹی دہلی ۶

اردو شعرائے فارسی تذکروں میں قدامت اور بعض خاص معلومات کے اعتبار سے نواب اعظم الدولہ میر محمد خاں بہادر المتوفی ۱۲۵۰ھ کا جو صاحب ثروت ہونے کے ساتھ اردو زبان کے صاحب دیوان شاعر تھے اور سرور تخلص کرتے تھے، تذکرہ جو عمدۂ منتخبہ کے نام سے مشہور ہے بڑی اہمیت رکھتا ہے، لیکن اس تذکرہ کے مخطوطہ نسخے کمیاب تھے، ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی نے انڈیا آفس لائبریری لندن کے نسخہ کا عکس حاصل کیا اور اسکی مدد سے اس تذکرہ کا متن تیار کر کے شائع کیا ہے، یہ تذکرہ نوسو چھیانوے (۹۹۶) شعراء کے حالات اور اُن کے انتخاب کلام پر مشتمل تھا۔ شعرا کے حالات اگرچہ مختصر ہیں اور اُن میں اُس زمانہ کے عام مذاق کے مطابق لفاظی اور مسجع پیمائی بھی پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے ایک نقاد کسی صحیح نتیجہ پر نہیں پہنچ سکتا، پھر اس میں شعراء کے سنِ ولادت و وفات کا بھی عام طور پر تذکرہ نہیں ہے، تاہم اس میں بعض شعرا کے متعلق بعض بڑے کام کے اشارے پائے جاتے ہیں اور انتخاب کلام بھی اگرچہ کہیں کہیں صرف ایک دو شعر پر ہی مشتمل ہے لیکن خاص خاص شعرا کے کلام کے انتخابات طویل اور سیر حاصل بھی ہیں، اس تذکرہ کی اہمیت کیلئے یہی کچھ کم نہیں ہے کہ اس سے قاسم اور شیفتہ جیسے تذکرہ نگاروں نے فائدہ اٹھایا ہے، فاضل مرتب نے اس کی ترتیب و تصحیح میں بڑی محنت اور جانفشانی سے کام لیا ہے، جا بجا مختلف تذکروں اور بعض اور کتابوں کی مدد سے مفید حواشی بھی لکھے ہیں، علاوہ ازیں شروع میں ایک فاضلانہ مقدمہ بھی ہے جس میں تذکرہ کے نسخوں، مصنف کے حالات، اس کی تاریخ وفات کی تحقیق۔ تذکرہ کے آغاز و اختتام تحریر کی تعیین وغیرہ ان سب پر گفتگو کی گئی ہے، اس بنا پر اس میں شک نہیں کہ اس تذکرہ کی اشاعت سے اردو کے مطبوعہ لٹریچر میں ایک اہم کتاب کا اضافہ ہوا ہے اور یہ کارنامہ بڑا قابل قدر

اور لائق تحسین ہے لیکن جہاں تک اِڈٹ کرنیکا تعلق ہے یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ کسی کتاب کی اڈیٹنگ اُس وقت تک مکمل نہیں کہی جا سکتی جب تک اُس کے تمام مخطوطے پیشِ نظر نہ ہوں، ڈاکٹر صاحب نے اپنے قول کے مطابق پیرس کا نسخہ صرف دیکھا ہے لیکن اُس سے اپنے نسخہ کا مقابلہ نہیں کیا، پھر یہ بڑی بدنصیبی ہے کہ انجمن ترقی اُردو پاکستان کا نسخہ جو بالکل قریبی ہمسایہ ملک میں تھا اُسے تو دیکھ بھی نہیں سکے، اگر تینوں نسخوں کا ہی مقابلہ کر لیا جاتا تو ممکن ہے وہ خلا پُر ہو جاتا جو کہیں کہیں اس کتاب میں پایا جاتا ہے۔ مثلاً بعض مقامات پر شعر کا صرف ایک مصرعہ رہ گیا ہے اور دوسرا غائب ہو گیا ہے یا مثلاً متعدد جگہوں پر شاعر کا تخلص ہی غائب ہو گیا ہے، پھر یہ مسلّم ہے کہ یہ کتاب نو سو چھیانوے (۹۹۶) شعرا کے تذکرہ پر مشتمل تھی، لیکن پیشِ نظر کتاب میں صرف ۸۳۱ شعراء کا تذکرہ ہے، یہ معلوم ہونا ضروری تھا کہ باقی شعرا کا تذکرہ کہاں گیا- علاوہ ازیں مقدمہ کے ساتھ مخطوطہ کے کسی ایک صفحہ کا اگر فوٹو بھی شائع کر دیا جاتا تو بہتر تھا- یہ کتاب دلی یونیورسٹی کی ایک خاص تقریب میں پنڈت جواہر لال نہرو کی خدمت میں پیش کی گئی تھی اور پنڈت جی نے اس کام پر اپنی مسرت کا مخلصانہ اظہار بھی فرمایا تھا۔

ہندوستانی قصّوں سے ماخوذ اُردو مثنویاں از ڈاکٹر گوپی چند نارنگ۔ تقطیع متوسط ضخامت ۳۸۴ صفحات۔ کتاب وطباعت بہتر، قیمت مجلّد چھ روپیہ- پتہ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر دہلی

مثنوی جو اُردو شاعری کی ایک اہم اور بہت مقبول صنف ہے اس پر متعدد اچھی کتابیں شائع ہو چکی ہیں لیکن یہ کتاب ان سب سے الگ اور بہتر ہے، اس کا موضوع صرف وہ مثنویاں ہیں جو ہندوستانی قصّوں سے ماخوذ ہیں، لیکن ان کا کھوج لگانے کیلئے فاضل مؤلف نے جو محنت و کاوش کی ہے اس سے ہمارے نوجوان ریسرچ اسکالرز کو سبق لینا چاہیئے، انھوں نے بے شبہ مطبوعہ اور غیر مطبوعہ اُردو، ہندی اور دوسری زبانوں کے لٹریچر کے ہزاروں صفحات کھنگال کر یہ مجموعہ بے مثال مرتب کیا ہے، کتاب دو حصّوں پر تقسیم ہے- پہلے حصّہ میں چار باب ہیں، اوّل میں پورانک قصّے اور اُن کی مثنویاں، دوم میں قدیم لوک کہانیاں اور اُن کی مثنویاں، سوم میں نیم تاریخی قصّے اور باب چہارم میں ہند ایرانی قصّے اور اُن کی مثنویاں مذکور ہیں، ان مثنویوں میں یقیناً متعدد مثنویاں ایسی ہیں جن کے نام بھی اب تک اُردو زبان وادب کے بہت سے طلبا اور اساتذہ نے نہیں سُنے ہوں گے۔ یہ حصّہ جہاں تحقیق کا شاہکار ہے اس اعتراض کا بھی خاموش مگر بڑا موثر جواب ہے کہ اُردو زبان کی شاعری کا دامن مُلکی

اور وطنی روایات سے خالی ہے، دوسرے حصہ میں جو ضمیموں پر مشتمل ہے موصوف نے مختلف ضروری اضافے، ترمیمات اور استدراکات جمع کر دیئے ہیں، جو حصہ اول لکھنے کے بعد اُن کی نظر سے گذرے ہیں، شروع میں سترہ صفحہ کا ایک فاضلانہ مقدمہ ہے جس میں کتاب کی ترتیب اور مثنویوں پر ایک عام تاریخی اور ادبی تبصرہ ہے اور آخر میں مآخذ کی فہرست ہے جو گیارہ صفحات میں پھیلی ہوئی ہے اور اُس کے بعد اشاریہ ہے، اس میں کلام نہیں ہو سکتا کہ فاضل مؤلف نے یہ کتاب لکھکر اُردو لٹریچر میں بڑا قابلِ قدر اضافہ کیا ہے، اربابِ ذوق کو اس کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیئے۔

عبقات - از مولانا محمد اسماعیل شہید دہلوی - تقطیع کلاں - ضخامت ۲۳۷ صفحات عربی میں - ٹائپ بہتر - قیمت مجلد چار روپیہ پچاس پیسے - پتہ :- ادارۂ مجلسِ علمی پوسٹ بکس نمبر ۳۸۸۳ کراچی ۲

یہ کتاب حضرت شہید دہلوی کی بڑی اہم کتاب ہے جس میں شیخ محی الدین بن عربی، حضرت مجدد الف ثانی اور حضرت شاہ ولی اللہ الدہلوی کے مختلف افکار و نظریات جو ذرائع علم و ادراک اور بعض رموز و مسائل طریقت و معرفت کے بارے میں ہیں اُن میں نہایت دقیق اور غامض گفتگو کے ذریعہ تطبیق دینے کی کوشش کی گئی ہے، چنانچہ طریقِ برہان اور طریقِ وجدان، وجود - رُوح اور نفسِ انسانی کی حقیقت حقائقِ امکانیہ، اعیانِ ثابتہ - اسمائے کونیہ، توحید وجودی، توحیدِ شہودی، عالمِ لاہوت اور اُس کے صفات - ابداع - خلق - تدبیر - تدلی نبوت و ولایت وغیرہ ان تمام مسائل پر فلاسفہ علماء اور صوفیاء کے افکار و آراء اور اُن کے دلائل و براہین کی روشنی میں بڑی حکیمانہ اور بصیرت افروز گفتگو کی گئی ہے اگرچہ حضرت شہید نے عقل اور نقل دونوں کو ملانے کی کوشش کی ہے لیکن پھر بھی ذوق و وجدان کا پلّہ بھاری ہے اور دلائل کا ایک بڑا حصہ اقناعی ہے، اس لئے یہ کتاب عوام تو عوام ہر عالِم کے کام کی بھی نہیں ہے صرف وہی لوگ اس سے استفادہ کر سکتے ہیں جو کشف والہام اور ذوق و وجدان کی نعمت سے متمتع اور مابعد الطبیعیاتی رموز و اسرار کا مذاق رکھتے ہیں، یہ کتاب ناپید تھی - مجلسِ علمی نے یہ خوب کیا کہ مفید حواشی اور ایک مقدمہ کے ساتھ جو مولانا محمد یوسف صاحب بنوری کے قلم سے ہے اس کو اہتمام سے شائع کر کے اربابِ ذوق کی ضیافتِ طبع کا سرو سامان کر دیا - فجزاہم اللہ احسن الجزاء -

برہان

جلد ۵۰ | شوال المکرم ۱۳۸۲ھ مطابق مارچ ۱۹۶۳ء | شمارہ ۳

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

مکتوب کناڈا

کناڈا کے مسلمان

اوروں نے لکھا ہے اور آپ نے بھی لکھ دیا کہ یہاں کناڈا میں روزہ ہی کون رکھتا ہوگا، اس سے مجھے خیال ہوا کہ اس مرتبہ میں کناڈا کے مسلمانوں اور یہاں کے رمضان کی نسبت ہی گفتگو کروں تو بہتر ہے، اس سے آپ کی معلومات میں اضافہ بھی ہوگا اور خوشی بھی: اور اسی کو برہان میں شائع کر دیجئے تو نظرات لکھنے سے چھٹکارا مل جائیگا، بات یہ ہے کہ اسلام ایک عالمگیر مذہب ہے اور اپنے ماننے والوں پر باہر کسی ملک میں آنے جانے یا آباد ہو جانے پر پابندی لگاتا نہیں ہے، بلکہ دنیا میں گھومنے پھرنے کی ترغیب دیتا اور لوگوں میں تبلیغ کا امر کرتا ہے اس لئے آج دنیا میں وہ کونسی جگہ ہے جہاں مسلمان آباد نہیں ہیں۔ غور کیجئے غلیا ئن جیسی جگہ میں مسلمان آبادی کے چار فی صد، یوگوسلاویا میں گیارہ فی صد اور البانیہ میں تو پچاس فی صد سے بھی زیادہ ہیں۔ چنانچہ کناڈا میں بھی مسلمان کافی اچھی تعداد میں آباد ہیں مگر چونکہ اس ملک کی آبادی منتشر اور پھیلی ہوئی ہے اس لئے مسلمان بھی کسی ایک جگہ نہیں، بلکہ کناڈا کے ہر علاقہ میں ہیں چنانچہ یہاں کے شہر اڈمونٹن (EDMONTON) میں انھوں نے ایک مسجد بھی بنالی ہے، اسی طرح یہاں کے مشہور زراعتی علاقہ دینی یگ کے مسلمانوں نے ابھی کوئی پندرہ دن ہوئے ایک عمارت بنائی ہے اور اُس کا نام اسلامک سینٹر رکھا ہے، پروفیسر اسمتھ اس سینٹر کا افتتاح کرنے ہوائی جہاز سے گئے تھے اور دو دن انھوں نے وہاں قیام کیا۔

کناڈا کا دار الحکومت اگرچہ ٹرناوہ ہے جو یہاں سے ایک سو بیس میل ہے مگر صنعت و حرفت، تجارت اور تعلیم

کے لحاظ سے مونٹریل اس ملک کا سب سے بڑا اور نہایت خوبصورت و پُر رونق شہر ہے، دسیوں بیسیوں مختلف تعلیمی اداروں کے علاوہ پاس پاس دو عظیم الشان یونیورسٹیاں ہیں جن میں دس دس ہزار طلبا اور طالبات تعلیم پاتے ہیں، ایک مونٹریل یونیورسٹی جس میں ذریعۂ تعلیم فرانسیسی زبان ہے اور دوسری مک گل یونیورسٹی جس سے میرا تعلق ہے اس میں ذریعۂ تعلیم انگریزی ہے، مسلمان طلبا ان دونوں یونیورسٹیوں میں آتے تھے اور تعلیم سے فارغ ہو کر چلے جاتے تھے، اب سے سات آٹھ برس پہلے تک یہاں مستقل آباد کوئی اکا دُکا مسلمان ہو تو ہو، کچھ زیادہ تعداد میں نہیں تھے، لیکن ابھی گذشتہ چند برس میں یہ تعداد ڈھائی سو تک پہونچ گئی ہے۔ ان میں عرب، ترک، افریقی اور پاکستان و ہندوستان کے مسلمان ہیں جنھوں نے یہاں مستقل سکونت اختیار کرلی ہے۔ ان کے ذرائع معاش مختلف ہیں۔ بعض حکومت کے دفاتر میں اچھے اور ممتاز عہدوں پر ہیں، کچھ تجارت کر رہے ہیں، بعض کارخانوں، کمپنیوں یا کسی یونیورسٹی، کالج یا اسکول میں ملازم ہیں، کسی کا ذریعۂ معاش، ڈاکٹری، وکالت، یا اسی قسم کا کوئی آزاد پیشہ ہے، یہاں کے سرکاری شفاخانوں میں بھی مرد تو مرد مسلمان خواتین تک ڈاکٹر ہیں، اس تعداد میں کناڈا کے وہ اصل اور دیرینہ باشندے بھی شامل ہیں جو مسلمان ہوگئے ہیں، چونکہ یہاں کی سوسائٹی آزاد اور خوشحال ہے اس لئے کوئی کسی قسم کے دباؤ یا لالچ سے تو مسلمان ہوتا نہیں ہے جو اسلام قبول کرتا ہے دل سے کرتا ہے اور بڑی حد تک اعمال و افعال کے اعتبار سے مسلمان ہوتا ہے، پھر بڑی بات یہ ہے کہ اُس کے خاندان والے یا اُس کے دوست احباب اُس سے کوئی تعصب نہیں برتتے، ان لوگوں کے ساتھ اس کے تعلقات اُسی طرح برقرار رہتے ہیں، اُوپر جو تعداد لکھی ہے اُس میں وہ طلبا بھی شامل ہیں جو یہاں تعلیم پارہے ہیں، موجودہ حالات اور رجحان کے مطابق ان میں اکثر تو ایسے ہوں گے جو تعلیم سے فارغ ہو کر اپنے وطن لوٹ جائیں گے۔ مگر کچھ ایسے بھی ہوں گے جن کو کوئی نوکری مل جائیگی اور وہ یہیں شادی بیاہ کر کے رچ بس جائیں گے۔

ہمارے ہاں عام طور پر یہ خیال پایا جاتا ہے کہ مغربی ممالک میں جو نوجوان تعلیم کے لئے جاتے ہیں یا جو لوگ وہیں رہ پڑتے ہیں وہ اگر ملحد و زندیق نہیں تو بے دین ضرور ہو جاتے ہیں اور یہاں کی تہذیب اور ماحول میں اس طرح جذب ہو جاتے ہیں کہ مذہب سے اُن کا رابطہ برائے نام ہی رہ جاتا ہے، یہ خیال بے شبہ ایک

زمانہ میں تو (جو ایشیائی ملکوں کی آزادی سے پہلے کا ہے) درست تھا مگر وہ بھی کلی طور پر نہیں محض اکثریت کے لحاظ سے، لیکن آج حالات اُس کے برعکس ہیں، پہلے اکثریت بے دینوں کی ہوتی تھی تو آج اکثریت ان مسلمانوں کی ہے۔ بوڑھے ہوں یا جوان، مرد ہوں یا عورتیں، جن کو اسلام سے واقعی گہرا تعلق ہے اور جو اپنے مسلمان ہونے پر کسی احساسِ کمتری کا شکار نہیں بلکہ اُس پر اُن کو فخر ہے، یہ تبدیلی خود بخود یونہی نہیں پیدا ہوگئی ہے بلکہ میرے خیال میں اُس کے اسباب حسب ذیل ہیں:-

(۱) ملکوں کی آزادی وخود مختاری:- غلامی میں انسان کی تمام صلاحیتیں اور جذبات دبے رہتے ہیں۔ آزادی میں یہ سب بیدار ہوتے ہیں تو مذہبی شعور بھی اُبھرتا ہے اور وقت کی رفتار کے ساتھ مضبوط اور قوی ہوتا رہتا ہے، بشرطیکہ اس کو مناسب اور صحت بخش آب و ہوا ملے۔

(۲) اسلامی ملکوں میں نیشنلزم کا زور:- یہ نیشنلزم جو مغرب کے راستہ سے آیا ہے اسلام کی عالمگیر اخوت و برادری سے مطابقت نہیں رکھتا لیکن اس کا فائدہ یہ ضرور ہے کہ قوم میں انفرادیت کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ اور اپنے ماضی کے ورثہ کی حفاظت میں زیادہ سرگرم اور مستعد ہو جاتی ہے، اور ظاہر ہے، ایک مسلمان قوم کے لئے اُس کی ماضی کا سب سے بڑا ورثہ اور سرمایہ اسلام ہی ہے، اس لئے اس کے جذبۂ فخر طلبی کے لئے اگر کوئی چیز سب سے زیادہ سرمایۂ تسکین وتشفی ثابت ہوگی تو اسلام کی اعلیٰ تعلیمات، اُس کی عظیم الشان تاریخ، اور اُس کی بلند و برتر ثقافت اور تہذیب ہی ہوگی، ایک زمانہ تھا کہ مصر نے فراعنہ اور ایران نے جمشید و کیکاؤس پر فخر کرنا شروع کیا تھا مگر وہ نیشنلزم کے عہدِ طفولیت کی غلط اندیشی کا نتیجہ تھا۔ آج مصر اور ایران کے لوگوں سے میری بات چیت ہوتی ہے تو وہ بتاتے ہیں کہ اب یہ دَور ختم ہوگیا ہے، چنانچہ حال میں مصر کی بعض کتابیں میں نے پڑھی ہیں تو اُن سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے اور ڈاکٹر طٰہٰ حسین میں جو انقلاب "جنبش زیرلب" کی شکل میں نظر آتا ہے یہ بھی اُسی کا نتیجہ ہے۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ آج کمیونزم کی ضد پر امریکہ مذہب کا سب سے بڑا حامی و ناصر بنا ہوا ہے، آپ ہندوستان میں بیٹھکر اندازہ ہی نہیں کر سکتے کہ گذشتہ چند برسوں میں امریکہ میں یا امریکہ کے روپیہ سے دوسرے

ملکوں میں اسلام پر، عیسائیت پر، نفس مذہب پر، اور خدا کے وجود پر کس قدر اہم اور کس کثیر تعداد میں لٹریچر شائع ہوا ہے۔ اور یہ سلسلہ بڑی تیزی کے ساتھ برابر جاری ہے اور یہ واقعہ ہے کہ سائنس اور ٹکنالوجی میں روس کو برتری ہو تو ہو لیکن جہاں تک دنیا کی رائے عامہ کو ہموار کرنے کا تعلق ہے، اس میدان میں امریکہ نے غریب ملکوں کی نہایت فیاضانہ مالی مدد کرکے اور دوسری طرف مذہبی لٹریچر شائع کرکے کمونزم کو شکست دے دی اور اس سیلاب بلا کو ذہنی طور پر آگے بڑھنے سے روک دیا ہے، اللہ اکبر! سرمایہ بھی کیا چیز ہے؟ اس کو دیکھ کر مقاماتِ حریری کا وہ مشہور مصرعہ یاد آتا ہے:- "ولولا التقی لقلت جلت قدرتہ"

علاوہ ازیں اسلامی ملکوں میں اسلامی اور تبلیغی جماعت جیسی جماعتیں جو کام کر رہی ہیں اور جدید تعلیم یافتہ گروہ کے بعض اربابِ قلم نے انگریزی اور دوسری مغربی زبانوں میں اسلام پر جو کتابیں لکھی ہیں ان سب کا مجموعی اثر یہ ہے کہ مسلمانوں میں ہر جگہ اور ہر ملک میں اسلامی زندگی کی قدروں کا معتقدانہ احساس پیدا ہو رہا ہے اور اس لئے اب جو مسلمان مغربی ممالک میں آتے ہیں وہ ڈاکٹر اقبال مرحوم کے بقول "مغلوب گمان" بہتر ہوتے، بلکہ اس جزم ویقین کے ساتھ آتے ہیں کہ

" خدائے لم یزل کا دستِ قدرت تو زباں تو ہے "

یہ اسباب میں نے مختصراً لکھ دیئے ہیں، انشاء اللہ ایک مستقل مقالہ میں ان پر تفصیل سے گفتگو کروں گا۔

اس خوشگوار اور حوصلہ بخش تبدیلی سے کناڈا بھی مستثنیٰ نہیں ہے، یوں تو اچھے برے، دیندار، اور بے دین کس جگہ اور کس سوسائٹی میں نہیں ہوتے، چنانچہ یہاں بھی ہیں، لیکن اللہ کے فضل وکرم سے اکثریت دینداروں یا کم از کم دین کا احترام کرنے والوں کی ہے، مونٹریل کے مسلمانوں نے ایک "اسلامک سنٹر" قائم کر رکھا ہے جو بچوں اور بچیوں کے لئے دینی تعلیم کا انتظام کرتا ہے، گذشتہ سال تک ایک نوجوان مسلمان امریکن خاتون تھیں جو ایک عرب نوجوان کی بیوی تھیں دونوں میں تبلیغ وتعلیم اسلام کا بڑا جوش اور ولولہ تھا۔ موصوفہ خود اسکولوں میں جا کر مسلمان بچوں اور بچیوں کو دینی تعلیم دیتی تھیں، اب میاں بیوی دونوں یہاں سے چلے گئے ہیں۔ اس کے علاوہ مذہبی تقریبات، نمازِ جمعہ، رمضان کا نقشہ، افطار وسحر اور اس سلسلہ کے مسئلے مسائل اور عید کی نماز اور اس کے بعد پارٹی وغیرہ کا اہتمام بھی سنٹر کرتا ہے یہ جب تھوڑا بادلی ہو

اس کے باقاعدہ عہدہ دار اور کارکن ہیں، اس مرتبہ سنٹر نے رمضان و عید کے سلسلہ میں جو کچھ اعلانات کئے ہیں وہ مجھ سے پوچھکر اور میرے مشورہ سے کئے ہیں اس لئے جب کوئی بات ہوتی ہے لوگ خود آکر یا فون کے ذریعہ مجھ سے ہی پوچھتے ہیں۔

اب یہ مسلمان مسجد بنانے کی فکر میں ہیں۔ اس سلسلہ میں اب تک پانچ ہزار ڈالر جمع ہو چکے ہیں، پاکستان کے صدر ایوب اور مصر کے صدر جمال عبدالناصر سے بھی اس کے لئے تحریک کی گئی تھی، دونوں نے بڑی خوشی سے امداد کرنے کا وعدہ کیا ہے۔ مسجد کے لئے کوئی مناسب زمین مل گئی تو امید ہے تعمیر کا کام جلد شروع ہو جائے گا۔ مسجد چھوٹی موٹی نہیں، بلکہ اچھی بڑی اور شاندار بنانے کا عزم ہے۔ مسجد نہ ہونے کے باعث جمعہ کی نماز انسٹیٹوٹ کے کامن روم میں ہوتی ہے جس میں پروفیسر محمد مجیب کے ہاتھ کا بنا ہوا ایک نمازی کا لکڑی کا مجسمہ بھی رکھا ہوا ہے گذشتہ سال انسٹیٹوٹ میں تین ماہ کے لئے آئے تھے تو بنا کر دے گئے تھے۔ موصوف کا یہ کمال مجھے یہیں آکر معلوم ہوا، اور عید کی نماز اگر اتوار کا دن نہ ہو تو کسی گرجا میں ہوتی ہے، وہ لوگ بڑی خوشی سے دیدیتے ہیں۔ آبادی کے اعتبار سے ان نمازوں میں اگرچہ صفیں کم ہی ہوتی ہیں، لیکن یہ اسلام کی عالمگیری کا نمونہ ہوتی ہیں۔ اس میں ایشیا افریقہ، یورپ اور امریکہ غرض دنیا کے ہر خطہ کا ہی مسلمان ہوتا ہے پھر ان میں مقلد اور غیر مقلد، حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی یہاں تک کہ سُنی اور شیعہ کی بھی کوئی تفریق نہیں۔ سب اپنے اپنے مسلک کے مطابق ایک ساتھ ہی نماز پڑھتے ہیں۔ نماز سے قبل کوئی قرآن مجید کی تلاوت پندرہ منٹ تک کرتا ہے، اُس کے بعد خطبہ انگریزی میں قرآن مجید کی کچھ آیات اور درود و سلام کے ساتھ ہوتا ہے۔ پھر نماز ہوتی ہے۔ جمعہ کی نماز سے فارغ ہوتے ہی عصر کی نماز جماعت سے پڑھ لیتے ہیں، میں اور چند اور لوگ اس میں شریک نہیں ہوتے، ہم اپنی سُنتیں پڑھتے ہیں۔

امامت اور خطبہ کا فریضہ ہم تین آدمیوں کو جو انسٹیٹوٹ سے ہی تعلق رکھتے ہیں باری باری انجام دینا ہوتا ہے۔ ایک انڈونیشیا کے ڈاکٹر رشیدی۔ دوسرے قاہرہ کے ڈاکٹر حسینی اور تیسرا میں۔ میرے جیسے ایک دو کو مستثنیٰ کر کے نماز سب برہنہ سری پڑھتے ہیں۔

اب رمضان کا مقدس مہینہ آیا تو مسلمانوں میں ایک چہل پہل شروع ہوگئی۔ رویت ہلال کا تو اس

موسم میں امکان کم ہی ہوتا ہے، اس لئے سرکاری رصدگاہ سے دریافت کرنے کے بعد رمضان کے آغاز و اختتام کے دن اور تاریخ اور عید کی نماز وغیرہ کا اعلان اسلامک سنٹر کی طرف سے پہلے ہی کر دیا گیا تھا۔ صحیح علم تو خدا کو ہی ہے۔ لیکن میرا اندازہ یہ ہے کہ روزہ رکھنے والے روزہ خوروں کے مقابلہ میں زیادہ ہیں، چونکہ نہ مسجد ہے اور نہ کوئی حافظ اس لئے پروگرام یہ بنا کہ باری باری سے ہر جمعہ کو کسی کے مکان پر افطار اور کھانے کے بعد اجتماع ہو اور وہاں تراویح پڑھی جائیں، چنانچہ لوگوں نے نام پیش کئے اور اُس کا اعلان ہو گیا، اس کے علاوہ ایک نہایت مخیر اور با اثر مسلمان حبیب اللہ خاں صاحب ہیں۔ انھوں نے ہر اتوار اپنے لئے مخصوص کر لیا۔ موصوف کے ہاں صرف تراویح نہیں تھی، بلکہ نہایت مکلّف افطار اور کھانے کا بھی انتظام تھا۔ اس طرح ہفتہ میں دو دن تراویح ہو جاتی تھیں، یہاں چونکہ سوسائٹی مخلوط ہے اس لئے مَردوں کے ساتھ خواتین بھی افطار کھانا۔ نماز اور تراویح ہر ایک چیز میں برابر شریک ہوتی ہیں۔ البتہ نماز میں ان کی صف ایک کمرہ میں مَردوں سے الگ ہوتی ہے۔ نماز اور تراویح میں امامت ڈاکٹر رشیدی میں اور مجھ میں منقسم رہتی ہے۔ تراویح سے فارغ ہو کر سب ایک کمرہ میں نہایت ادب اور قرینہ سے بیٹھ جاتے ہیں اور ڈاکٹر رشیدی مصری قرأت میں اور بعض اور حضرات آدھے پون گھنٹہ قرآن مجید کی تلاوت کرتے ہیں، اس کے بعد گپ شپ، ہنسی مذاق اور شعر و شاعری کا دَور شروع ہو جاتا ہے اور ساتھ ہی صاحبِ خانہ کی طرف سے مختلف مشروبات و ماکولات سے نہایت پُر تکلف تواضع کی جاتی ہے، گیارہ ساڑھے گیارہ بجے یہ مجمع منتشر ہوتا ہے چونکہ ہر مستقل شہری کے پاس موٹر کار ہے اس لئے پچیس تیس میل دور تک سے اربابِ ذوق آتے ہیں اور ان اجتماعات میں شریک ہوتے ہیں، تراویح جس ذوق و شوق سے پڑھتے اور قرآن جس توجہ اور محویت سے سُنتے ہیں اُس کو کوئی غیر دیکھے تو متاثر ہوئے بغیر نہ رہے، اس سلسلہ میں ابھی اور بہت سی باتیں کہنے کی ہیں، مگر خط میں اُن کی گنجائش کہاں! انہیں سفرنامہ کے لئے اُٹھا رکھتا ہوں، خدا حافظ!

لامذہبی دور کا علمی و تاریخی پس منظر

سلسلہ کیلئے ملاحظہ ہو برہان مئی ۱۹۶۲ء

مولانا محمد تقی صاحب امینی ۔ صدر مدرس دار العلوم معینیہ اجمیر

(۷)

جسم کی طرح ذہن ونفس بھی حیوان ہی کے ترقی یافتہ ہیں

مذکورہ تشریح میں ڈارون " CHARLES DARWIN " نے انسان کو جس انداز سے حیوان کی ترقی یافتہ شکل قرار دیا ہے اس سے نہ صرف جسمانی ساخت بلکہ ذہنی ونفسی ساخت بھی حیوان کی ترقی یافتہ قرار پاتی ہے اور انسان وحیوان کے شعور میں مماثلت ثابت ہوتی ہے۔

البتہ " ڈارون " کے معتقدین اس بات میں مختلف الرائے ہیں کہ دونوں کی شعوری مماثلت میں انسان حیوان کی سطح پر ہے یا حیوان انسان کی سطح پر ہے یعنی اعلیٰ ادنیٰ کے اندر ہے یا ادنیٰ اعلیٰ میں ہے۔

جو لوگ انسان کو حیوان کے مماثل مانتے ہیں وہ انسانی اقدار وخصائص کو حیوان کے نفسیاتی اعمال اور سابقہ عضوی کیفیات سے اخذ کرتے ہیں یہاں تک کہ ذہنی وفکری قویٰ کو بھی اعضاء جسمانی کی طرح تدریجی ارتقاء سے ظہور پذیر رد دیتے ہیں۔

اور جو لوگ حیوان کو انسان کے مماثل مانتے ہیں وہ انسانی خصائص واقدار کو حیوان میں ثابت کرتے ہیں حتیٰ کہ مذہبی جذبات جیسے پاکیزہ احساسات کو بھی کتوں بندروں اور مکھیوں وغیرہ میں تسلیم کرتے ہیں۔

اس توجیہ میں مادیت انسان کے رگ وریشہ میں سرایت ہے

لیکن یہ دونوں گروہ اس امر میں متفق ہیں کہ انسان کی ساخت وپرداخت کے کسی مرحلہ میں بھی کوئی اور " جوہر " یا روحانی مداخلت کی کارفرمائی نہیں ہے۔

بس تدریجی ارتقاء کا جو اصول جسم انسانی کے تمام اعضاء میں کام کر رہا ہے کہ وہ نہایت ادنیٰ حالت سے ترقی کر کے اعلیٰ حالت تک پہونچتے ہیں بعینہٖ اسی طرح یہ اصول عصبی وذہنی نظام میں بھی جاری ہے کہ بتدریج ارتقاء کے نتیجہ میں ذہنی

وفکری خصوصیات ظہور پذیر ہوتی ہیں۔

غرض نظریۂ ارتقاء میں اصل بنائے کار "مادہ" ہے نفس و روح اور عقل و شعور وغیرہ "مادہ" ہی کی ایک صورت اور اسی کی نشو و ارتقاء کا نتیجہ ہیں۔

انسان کی اس "میکانکی" توجیہ میں مادیت انسان کے رگ و ریشہ میں اس طرح سرایت ہے کہ مستقل حیثیت سے روحانیت کے داخل ہونے کا راستہ ہی بند ہو گیا ہے، گویا "نشأۃ ثانیہ" کے وقت رُومی و یونانی تہذیب سے جو مادی ذہنیت برآمد کی گئی تھی اس کو پورا غلبہ اب حاصل ہوا ہے اور اس نے تکمیلی مراحل اس نظریہ کے ذریعہ سے طے کئے ہیں۔

فلسفہ کبھی شخصی و زمانی اثرات سے محفوظ نہیں رہا	انسان کیا ہے ؟
	وہ کہاں سے آیا ہے ؟
	اور کہاں جاتا ہے ؟

یہ ایسے سوالات ہیں کہ ہزار ہا سال سے فلسفہ ان کے جواب دینے کی کوشش کر رہا ہے، لیکن جس قماش کے انسان نے جواب دیا اسی قسم کا فلسفہ وجود میں آیا اور جس دَور میں جواب دیا گیا لازمی طور سے اس کے اقتضاء کی پیروی کی گئی ہے۔

اس بنا پر اب تک نہ کوئی بات قطعی بن سکی ہے اور نہ ہی کوئی فلسفہ شخصی و زمانی اثرات سے محفوظ رہ سکا ہے۔

فلسفہ ہمیشہ روحِ انسانی کو مطمئن کرنے میں ناکام رہا	اصل کام انسان کے فطری احساسات و جذبات کو سمجھ کر فکر و عمل کے صحیح حدود متعین کرنا اور زندگی کے باریک تاروں کی "توانائی" برقرار رکھنے کا سر و سامان کرنا ہے۔

فکر و عمل کی جس دنیا میں عقل کو جذبات پر فتحمند بنانے کا معقول بند و بست نہ ہو اور تاروں کی حرکات میں "توازن" پیدا کرنے کی کوئی سبیل نہ ہو وہ دنیا گرداب بلا میں پھنسی ہوئی انسانیت کی کشتی کو ساحلِ مراد پر نہیں پہونچا سکتی ہے۔

زندگی کے جن "تاروں" کو چھیڑنے میں بقائے حیات کا راز پوشیدہ ہے نیز تاروں میں "نغمہ" پیدا کرنے کیلئے "ساز" کے ساتھ جس قسم کے "سوز" کی ضرورت ہے وہ بڑی حد تک فلسفہ کے دسترس سے باہر ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ فلسفہ کسی دور میں بھی انسانی دُکھ درد کا علاج کرنے نیز رُوحِ انسانی کو مطمئن کرنے میں کامیاب

نہیں ہوا ہے اور دنیا بالآخر مذہب ہی کے دامن میں پناہ لینے پر مجبور ہوئی ہے۔

فلسفہ ہر دور میں مذہب کے ساتھ سمجھوتہ کرنے پر مجبور ہوا

یہ واقعہ ہے کہ ہر جدید فلسفہ مذہب کے انحطاط کے دور میں برسرِ کار آتا ہے اور مذہب کے "نعم البدل" کے طور پر وہ قبول کیا جاتا ہے لیکن روحِ انسانی کو اس سے تشفی نہ ملنے کی وجہ سے بعد میں مذہب کے ساتھ سمجھوتہ کی صورتیں نکالی جاتی ہیں اور مذہب کو تاویل و تزویر کے ذریعہ اس کے مطابق بنانے کی کوشش ہوتی ہے۔

یہ صورتِ حال فلسفہ کیلئے یقیناً مفید ثابت ہوتی ہے کہ مذہب کے ذریعہ وہ اپنے "پائے چوبیں" کو مضبوط کرتا ہے لیکن مذہب کیلئے سخت مضر ہوتی ہے۔ اس سے اس کا اصلی کردار ختم ہوتا ہے اس کی جذب و انجذاب کی طاقت فنا ہوتی ہے اور بالآخر وہ فلسفہ کی صف میں اپنی اقدامی حیثیت کو ختم کرکے صرف مدافعانہ پوزیشن میں باقی رہتا ہے۔

نظریۂ ارتقاء کے نفسیاتی اثرات

ذیل میں نظریۂ ارتقاء کے چند نفسیاتی اثرات ذکر کئے جاتے ہیں تاکہ واضح ہو کہ اخلاق و کردار اس سے کس درجہ متاثر ہوتے ہیں؟

"انسان ایک ترقی یافتہ حیوان ہے" اس عقیدہ کا تعلق "حیاتیات" سے بیان کیا جاتا ہے لیکن انسانی نفسیات و اخلاقیات کسی طرح محفوظ نہیں رہتے ہیں۔

چنانچہ اوپر جن چار نفسیاتی مؤثرات کا تذکرہ کیا گیا ہے (۱) فطرت (۲) وراثت (۳) ماحول اور (۴) تربیت۔

اسی طرح نیکی و بدی کے محرکات قوتِ ملکیہ و قوتِ بہیمیہ یا ڈاکٹر یانگ "Jung" کے قول کے مطابق "ANIMA" اور "PERSENA"[1] وغیرہ جو بھی مؤثرات و محرکات اب تک بیان کئے جاتے رہے ہیں ان میں کوئی بھی "نظریۂ ارتقاء" کی زد سے نہیں بچ سکا ہے۔ مثلاً

فطرت پر نظریۂ ارتقاء کا اثر

(۱) فطرت۔

قبولِ حق کی اس قوت و استعداد کا نام ہے جو پیدائش کے ابتدائی مرحلہ میں ہر فرد کو منجانب اللہ عطا کی جاتی ہے۔

"LEXXICON" کی لغت میں فطرت کی یہ تعریف ہے۔

---

[1] عروج و زوال کا الٰہی نظام صفحہ ۲۳

"بچہ کی وہ نیچرل کانسٹی ٹیوشن" CONSTITUTION "ہے کہ جس پر وہ اپنی ماں کے پیٹ میں روحانی لحاظ سے بنایا جاتا ہے[1]

فطرت کے مرحلہ میں ہر انسان نیک وصالح ہوتا ہے اور جب تک دوسرے مخالف مؤثرات کا غلبہ نہیں ہو جاتا ہے فطرت کی روشنی ہر موڑ و موقف پر "لائٹ" کا کام دیتی رہتی ہے۔

البتہ غلبہ کی صورت میں یہ روشنی مدھم پڑ جاتی ہے اور جب کبھی اس کے ابھرنے کا سروسامان مہیا ہوتا ہے تو پھر نمودار ہو کر "لائٹ" کا کام دینے لگتی ہے۔

یہ "فطرت" گویا انسانی زندگی کا اصلی و مستقل "جوہر" ہے۔ اسی کی موافقت سے انسانیت نشوونما پاتی اور بالیدگی حاصل کرتی ہے اور جس قدر اخلاق و کردار میں اس کی مخالفت ہوتی ہے اسی قدر انسان انسانیت سے دور اور حیوانیت سے قریب ہوتا ہے۔

اس نظریہ میں فطرت کی مستقل حیثیت نہیں ہے

لیکن نظریۂ ارتقاء میں فطرت کو نہ مستقل حیثیت حاصل ہے اور نہ ہی وہ "جوہر" کی پوزیشن میں ہے بلکہ ایک ایسا وصف ہے جو انسان وحیوان میں امتیاز قائم کرنے کیلئے سابقہ حیوانی نفسی کیفیات کی بتدریج ترقی اور تاثیر و تاثر کے عمل کے نتیجہ میں ظاہر ہو گیا ہے جس کی "تہ" میں لازمی طور سے حیوانی جراثیم سرایت ہیں، اور مادی اثرات کی کارفرمائی ہے۔

پھر جب ارتقاء ہی کے نتیجہ میں یہ "امتیازی وصف" ظاہر ہوا تھا تو حیوانی اثرات و مادی کثافتوں سے اس کی صفائی اور نگرانی کا بندوبست ہونا چاہئے تھا لیکن نظریۂ ارتقاء میں از اوّل تا آخر کہیں بھی اس قسم کی کوئی نشاندہی نہیں ملتی ہے بلکہ اس کی تعبیر و تشریح کی وادیوں میں بسا اوقات یہ وصف گم ہو کر رہ جاتا ہے۔

حقیقت انسانی میں "فطرت" جس قدر صاف و نکھری ہوئی ہے ارتقاء حیوانی میں وہ اسی قدر کثیف و الجھی ہوئی ہے۔ پھر مخالف اثرات سے اس کے تحفظ کی کوئی سبیل ہے اور نہ ہی بروئے کار لانے کیلئے فکر و عمل کا کوئی نظام ہے۔

ایسی حالت میں انسان کے اخلاق و کردار کا ڈھانچہ جس قسم کا متعین ہوگا وہ اہلِ نظر سے مخفی نہیں ہے یہاں صرف یہ دکھانا ہے کہ حیاتِ انسانی میں فطرت کی حیثیت "تخم" کی ہے جس میں نشوونمائی اور برگ و باری کی پوری استعداد موجود ہے

---

[1] عروج و زوال کا الٰہی نظام صفحہ ۲۲

لیکن نظریۂ ارتقاء میں یہ "تخم" بھی حیوانی خواص و مادی اثرات سے محفوظ نہیں ہے۔
جب انسان فطرت ہی کے مرحلہ سے ان خواص و اثرات میں ملوث ہے تو آگے چل کر کیا توقع ہے کہ اس میں روحانیت کی نمو ہوگی یا وہ انسانی شرافت و فضیلت کو آشکار کرنے کا اہل قرار پائے گا۔

ایک ذہنی شبہ کا جواب | ہو سکتا ہے ماہرینِ نفسیات اس موقع پر یہ جواب دیں کہ نظریۂ ارتقاء میں وصف فطرت چند جبلتوں کے آپس میں امتزاج اور عمل و ردِ عمل کا نہایت پیچیدہ اور عجیب و غریب نتیجہ ہے۔
یہ جبلتیں انفرادی طور پر بیشک حیوانی نوعیت کی تھیں لیکن جب آپس میں مل کر وحدت کی شکل میں تبدیل ہو گئیں تو اُن کے خواص و اثرات یکسر بدل گئے اور حیوانی نوعیت میں بھی فرق آگیا۔
جس طرح دو یا چند متضاد وصف آپس میں ملتے ہیں تو ان کے اشتراک و امتزاج سے ایک ایسا وصف پیدا ہو جاتا ہے جو اُن کے انفرادی نوعیت کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے۔
اس بنا پر یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ وصفِ فطرت کے نمودار ہونے کے بعد بھی اس میں حیوانیت کا "عنصر" پایا جاتا ہے اور مادی کثافت برقرار رہتی ہے۔
لیکن یہ جواب بحث و تمحیص کے قابل اس وقت بن سکے گا جبکہ نظریۂ ارتقاء کی تشریح و توضیح میں فطرت کی مذکورہ پوزیشن قائم رکھی گئی ہو اور زندگی میں اس کا مستقل کردار تسلیم کیا گیا ہو۔
جس نظام میں "روح" کی مستقل حیثیت نہ ہو بلکہ وہ "مادہ" کی کرشمہ سازیوں کے نتیجہ میں ظہور پذیر ہوتی ہو اور صرف مادی قوت و طاقت کو معیار بنا کر ارتقاء کی منزلیں طے کرائی جاتی ہوں اس میں فطرت کی مذکورہ پوزیشن اور اس کی "جوہریت" کا سوال ہی کب پیدا ہوتا ہے؟

وراثت پر نظریۂ | (۲) وراثت۔

ارتقاء کا اثر | انسان میں بہت سی خاصیتیں اور صلاحیتیں بذریعہ وراثت نفوذ کرتی ہیں اور بہت سے احساسات و جذبات میں وہ اپنے آباء و اجداد سے متاثر ہوتا ہے۔
نظریۂ ارتقاء کی تشریح کے مطابق "وراثت" کے تحت لاشعور میں مادیت و حیوانیت ہی سرایت ہوتی ہے۔
اسلاف کی روحانیت جو ارتقاء کے قاعدہ کے مطابق مادیت کی مرہونِ منت اور اسی کی کرشمہ سازیوں کا نتیجہ ہے

اگر اُس میں اتنی توانائی " پیدا بھی ہو گئی کہ وہ منتقل ہونے کے لائق بن سکی تو انتقال کے بعد نئے ظرف میں اس کے بقا و ارتقاء کا کوئی سروسامان نہیں ہے لامحالہ مادی ماحول کے غلبہ سے وہ ٹھٹھر کر رہ جائے گی اور تاحیات پھر اس کے اُبھرنے کی کوئی سبیل نہ ہوگی۔

اس نظریہ میں انسان کو خالص مادی و حیوانی زاویۂ نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔

اس نظریہ میں چونکہ انسان کو خالص مادی وحیوانی زاویۂ نگاہ سے دیکھا جاتا ہے اس بنا پر رصدگاہوں میں جو تجربات چوہوں اور بندروں وغیرہ حیوانات پر کئے جاتے ہیں وہی انسان کیلئے بھی فیصلہ کُن قرار پاتے ہیں چنانچہ انسان کی نفسیات وغیرہ پر جو تحقیقات کی گئی ہیں ان کا بیشتر حصہ اُنہیں تجربات پر مبنی ہے جو چوہوں اور بندروں وغیرہ حیوانات پر کئے گئے ہیں۔

پہلے عقل و ہوس کی موشگافیوں اور سرمستیوں نے انسان کی ایک دھندلی " تصویر " تجویز کی پھر تحقیقات و تنقیبات کے ذریعہ اس کا ثبوت فراہم کیا گیا۔

پہلے ذہن و فکر کا ایک " سانچہ " متعین ہوا اس کے بعد تائید حاصل کرنے کیلئے مختلف قسم کے تجربات کئے گئے۔

اگر ابتداء میں انسان کی کوئی دوسری شکل تجویز ہوتی اور ذہن و فکر کا " سانچہ " بھی اس سے مختلف ہوتا تو ان تجربات و تحقیقات کی نوعیتیں و کیفیتیں یقیناً بڑی حد تک مختلف ہوتیں۔

جب ذہن و فکر کی صحت و رسائی کی کوئی ضمانت نہیں ہے تو جو چیزیں ان پر مبنی ہوں وہ کیسے قطعی اور " حتمی " قرار پا سکتی ہیں؟ اصل چیز پہلے انسان کی ذہنی و فکری اصلاح ہے اسی پر تمام تصورات و خیالات کی صحت کا مدار ہے یہی وجہ ہے کہ " وحی الٰہی " نے ایمان و یقین کے ذریعہ سب سے پہلے ذہن و فکر کی اصلاح پر پورا زور صرف کیا ہے۔

ماحول کے آگے انسان کی بے بسی و مجبوری

(۳) ماحول۔

انسان شعوری و غیر شعوری طور پر گردوپیش کی دنیا سے متاثر ہوتا ہے اور بڑی حد تک اس کو بدلنے کی طاقت بھی رکھتا ہے جیسا کہ واقعات و مشاہدات شاہد ہیں۔

لیکن نظریۂ ارتقاء کے مطابق انسان بہمہ وجوہ ماحول کے مناسب بننے پر مجبور ہوتا ہے کیونکہ بقاء و ارتقاء کی ضمانت انہیں کو حاصل ہوتی ہے جن میں ماحول کے موافق خصوصیات اور مدافعت کے اسباب مہیا ہوتے ہیں۔

(تفصیل پہلے گذر چکی ہے)

اس نظریہ میں "ماحول" ہی اصل متصرف وکارپرداز ہے اور انسان اپنی بقاء وارتقاء کیلئے اس کے آگے بے بس ومجبور محض ہے۔

ماحول پر نظریۂ ارتقاء کا اثر — پھر ماحول سے مراد مادی ماحول ہے کیونکہ "روحانیت" نہ انسان کی طلب ہے اور نہ ہی قیام و بقاء کیلئے اس کی ضرورت ہے، انتخابِ فطرت اور بقائے اصلح تنہا مادی طاقت اور فخر ومباہات ہی پر منحصر ہے۔ نیکی وروحانیت، مساوات وبھائی چارگی، شرافت وعدالت وغیرہ اوصاف کو کوئی مقام نہیں حاصل ہے۔ اس بنا پر طاقت ہی اصلی فضیلت وشرافت کا معیار ہے اور اس معیار کے مطابق "صالح" وہ ہے جو فتحیاب ہو کر باقی رہے اور غیر صالح وہ ہے جو شکست کھا کر ناکام ونامراد رہے [1]

یہ انسانیت کی نئی توجیہ اور صالحیت کی خاص اصطلاح ہے جس میں نہ صرف فضیلت وشرافت کا "پیمانہ" یکسر بدل گیا ہے بلکہ انسانی اقدار واخلاق کے پائمال کرنیکا پورا سامان موجود ہے۔

اس نظریہ میں انسان وہ انسان نہیں رہ گیا ہے جس کی شرافت کو یاد دلایا جاتا تھا اور اس کی حمیت وغیرت کو ابھارا جاتا تھا بلکہ وہ ایک دوسری نوع میں تبدیل ہو گیا ہے جس کے اغراض ومقاصد مبدأ ومنتہا وغیرہ سب مختلف ہیں۔

تربیت پر نظریۂ ارتقاء کا اثر — (۴) تربیت۔

تربیت میں مختلف تدبیروں کے ذریعہ وراثت کے غلط اثرات سے بچایا جاتا ہے اور ماحول پر قابو پانے کی ہمت پیدا کرائی جاتی ہے۔

نیز مثبت ومنفی دونوں قسم کے احکام کے ذریعہ بعض جذبات کو اُبھارا اور بعض کو دبایا جاتا ہے تاکہ انسان میں انسانیت کے "جوہر" نمودار ہوں اور اصلی شرافت وفضیلت کا وہ مستحق بن سکے۔

لیکن تربیت میں جن اثرات سے انسانی زندگی کو پاک وصاف کیا جاتا ہے نظریۂ ارتقاء میں اُنکے مظاہر کی حوصلہ افزائی ہوتی ہے اور ماحول کے جن "جراثیم" سے انسان کو محفوظ رکھنے کی کوشش ہوتی ہے، اس میں وہ بقاء وارتقاء کے ضامن قرار پاتے ہیں۔

اسی طرح قوتِ ملکیہ کو جلا، دیگر جن عقائد وخیالات اور اعمال و اخلاق کی پرورش کی جاتی ہے انسانیت کی نئی توجیہ میں "وہ سم قاتل" کی حیثیت رکھتے ہیں اور انہیں خیالات و اعمال کو فروغ ہوتا ہے جن سے قوتِ بہیمیہ کی "نمود" ہوتی ہے۔

غرض انسان کی زندگی جن حدود و خطوط پر ابتک حرکت کرتی رہی ہے اور زندگی کا جو نقشہ و سانچہ "وحی الٰہی" نے متعین کیا تھا نظریۂ ارتقاء کے حدود و نقوش اس سے بالکل مختلف ہیں۔ یہ اختلاف نہ صرف ابتداء میں ہے بلکہ ابتداء و انتہاء، بقاء و ارتقاء سب میں ظاہر ہے۔

پورے اثرات مشاہدہ میں نہ آنے سے دھوکا نہ کھانا چاہیئے۔ | یہ نظریہ چونکہ غیر فطری ہے اس بناء پر پورے اثرات ابھی مشاہدہ میں نہیں آرہے ہیں۔ اور ہوسکتا ہے کہ بعض لوگوں کو مذکورہ حقائق کے تسلیم کرنے میں بھی تامل ہو۔

لیکن جن لوگوں کی نظر میں اس کا "پس منظر" اور اس کے نوک پلک ہیں انہیں مذکورہ اثرات کے تسلیم کرنے میں تامل نہ ہوگا۔

یہ نظریہ لامذہبی دور کی پیداوار ہے | یہ درحقیقت اس دور کا پیداوار ہے جبکہ مروجہ عیسوی مذہب زندگی کے مسائل حل کرنے میں اور انسان کی تشنگی بجھانے میں ناکام رہا تھا اور دنیا چاروناچار لامذہبیت میں عافیت و پناہ کی راہ ڈھونڈنے لگی تھی، ایسی حالت میں مذہب و اخلاق کی توقع بیکار ہے چنانچہ اس نظریہ میں کہیں بھی خدا اور روح وغیرہ مذہبی حقائق کا تذکرہ نہیں ملتا ہے اور کائنات کی تاریخ اس انداز پر مبنی قرار پاتی ہے کہ جس میں نہ کسی مافوق ہستی کا تصور ہے اور نہ کسی کی خلیت و سربراہی کو تسلیم کیا گیا ہے۔

مذہب کے بارے میں سنجیدہ فلسفیوں کی رائیں | جس طرح فلسفیوں کا ایک گروہ مذہب کو کوئی اہمیت نہیں دیتا ہے اسی طرح ایک سنجیدہ و باشعور گروہ اس کو فطری حقیقت تسلیم کرتا ہے، چنانچہ "ریمان" کے نزدیک "جبلت انسان میں ایسی ہی فطری ہے جیسے چڑیوں میں گھونسلا" بنانا ان کی فطرت میں ہے۔[1]

"نٹشے" اور "پستانوری" وغیرہ فلسفیوں نے نہایت وثوق کے ساتھ کہا ہے کہ نفس انسانی کا جوہر مذہبی احساس اور تمدنی زندگی کیلئے مذہب بمنزلۂ روح کے ہے۔[2]

---

[1] معاشرتی نفسیات صفحہ [illegible] [2] پستانوری کا فلسفۂ تمدن و تعلیم صفحہ ۱۸۵

البتہ مذہب سے یہاں وہ مذہب مراد نہیں ہے جو محض آرائش و تکلفات کا کام دیتا ہے اور سیاسی لوگ مقصد برآری کیلئے اس کو استعمال کرتے ہیں بلکہ حقیقی مذہب ہے جو ایمان و یقین کے ذریعہ زندگی کے تاروں کو چھیڑتا ہے اور مثبت و منفی احکام سے زندگی کی تربیت کرتا ہے اور پھر دنیا کے لئے امن و شانتی کا "پیامبر" بنتا ہے۔

یہ واقعہ ہے کہ مذہب کے بغیر روحِ انسانی مطمئن نہیں ہو سکتی ہے ظاہری طور پر زندگی کو خواہ کتنا ہی بارعب و باوثوق کیوں نہ بنا دیا جائے۔

اسی فطری احساس کا نتیجہ ہے کہ بہت سے فلسفیوں نے اوائلِ عمر میں نادانی سے مذہبی حقائق کا انکار کیا لیکن جب اُن کے شعور میں پختگی ہوئی اور زندگی نے ایک "حقیقت" کی تلاش پر مجبور کیا تو بالآخر مذہب ہی کے دامن میں انہیں پناہ ملی۔

ڈارون خود بھی کھل کر مذہب کا انکار نہ کر سکا تھا

خود "ڈارون" بھی مذہب کے معاملہ میں برابر مضطرب رہا اور کھل کر انکار کی جرأت نہ کر سکا۔ ایک طرف اس کا فلسفہ تھا جو رُوح کو مطمئن کرنے میں ناکام رہا تھا اور دوسری طرف اس کی فطرت تھی جو ماورائے "عقل" چیزوں کے تسلیم کرنے پر مجبور کر رہی تھی، نیز ایک طرف انتخابِ طبعی کا نظریہ تھا جو تعمیر کا نہیں بلکہ تخریب کا نتیجہ تھا اور اس کے بروئے کار آنے میں مصیبت و نقصان اور نفرت و ظلم وغیرہ کی دعوت تھی اور دوسری طرف محبت و رحم وغیرہ کے فطری جذبات و احساسات تھے جو اس کو رحیم و کریم قادرِ مطلق ہستی کے تسلیم کرنے پر مجبور کر رہے تھے۔

اس مسئلہ میں وہ متلون مزاج بن گیا تھا

چونکہ ان متضاد حالات و کیفیات کو "انگیز" کرنا اس کے بس میں نہ تھا اس لئے مذہب کے معاملہ میں وہ متلون مزاج بن گیا تھا کبھی کوئی رائے ظاہر کرتا تھا اور کبھی کوئی، چنانچہ:-

جب کبھی اس کو مذہب کی نسبت اظہار رائے پر مجبور کیا جاتا تو وہ ہمیشہ وجود شر کی طرف اشارہ کرتا تھا۔[1]

ایک نوجوان کو جس نے اس مسئلہ کی نسبت اس کی رائے پوچھی تھی یہ جواب دیا تھا۔

معقول ترین نتیجہ مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ انسان کے حیطۂ عقل سے ماورئی ہے لیکن اس کے باوجود انسان اپنا فرض ادا کر سکتا ہے۔[2]

---

[1] تاریخ فلسفۂ جدید حصہ دوم ص۵۲۴ [2] حوالۂ بالا ص۵۲۵

"ڈارون" پہلے وحی کا قائل تھا اور جب اس کی اہم تصنیف مبدء انواع شائع ہوئی اس وقت بھی وہ خدا کا قائل تھا پھر بتدریج اس کے خیالات بدلتے گئے یہاں تک کہ وہ اپنے کو "لا ادری" کہنے لگا جس کا مطلب یہ ہے کہ میرا علم اس مسئلہ کے حل کیلئے کافی نہیں ہے [1]

"لا ادریت" خود انسان کی بےبسی کا اعتراف ہے اور اس کو علم و معلومات کی ایک ایسی دنیا تسلیم کرنے پر مجبور کرتی ہے کہ جس تک رسائی کے بعد موجودہ نظریات میں تبدیلی ناگزیر بن جاتی ہے لیکن افسوس ہے کہ "ڈارون" کو یہ موقع نہ میسر آیا اور اسی اضطراب و الجھاؤ کی حالت میں اس کی موت واقع ہو گئی۔

البتہ مذہب کے بارے میں مذکورہ رویہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ "ڈارون" کا فلسفہ اس کی نظر میں بھی زندگی کے بہت سے مسائل حل کرنے میں ناکام رہا تھا اور خود اس کی تشنگی بجھانے کا سامان نہ کر سکا تھا۔

فطرتِ انسانی سے نظریۂ ارتقاء کا واسطہ | فطرتِ انسانی کا خاصہ ہے کہ خلاف فطرت چیزوں کو بھی آزمائش کا موقع دیتی ہے لیکن زیادہ دنوں اس پر قائم و برقرار نہیں رہتی ہے۔ یہی صورتِ حال نظریۂ ارتقاء کو بھی پیش آئی، ابتداء میں چونکہ مروجہ مذہب شکست کھا چکا تھا اور "توانائی" پیدا کرنے والے نظریات سے اعتماد اُٹھ چکا تھا اس بنا پر مجبوراً اس کو قبول کیا گیا اور علوم و فنون کے شعبوں کو آراستہ کر کے کام نکالا گیا، اگرچہ موافقت کی متفقہ آواز کبھی نہ بن سکی۔

لیکن اب قبول کرنے کی مدت گذرتی جا رہی ہے اور مخالفت میں آوازیں اس انداز کی اُٹھ رہی ہیں جس انداز کی موافقت میں آوازیں تھیں اور انہیں دلائل سے باطل کرنے کی کوشش ہو رہی ہے جن دلائل سے اس کو ثابت کیا گیا تھا۔ اس بناء پر زیادہ انتظار کی مدت نہ برداشت کرنی پڑے گی فطرت خود ہی اُبھر کر فیصلہ کرے گی اور دریا آتش فشاں پہاڑ پر بیٹھے ہوئے انسان کے نیست و نابود ہونے کا تماشہ دیکھے گی۔ [2]

ماہرینِ نفسیات کا مغالطہ | بعض ماہرینِ نفسیات نے نظریۂ ارتقاء کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں مابعد الطبیعیاتی

---

[1] تاریخ فلسفہ یورپ حصہ دوم صفحہ [2] آئے دن مختلف بیانات کے علاوہ ابھی پچھلے دنوں شکاگو (امریکہ) میں "ڈارون" ادارہ کے زیرِ اہتمام مجلسِ مباحثہ منعقد ہوئی تھی جس میں دنیا کے چیدہ اہل علم نے زور دار بحثیں کیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ فطرت خود ہی اُبھر کر سامنے آ رہی ہے۔

عوامل کام کر رہے ہیں اور اس کی بنیاد مذہبی تصور پر قائم ہے کیونکہ اس میں ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ارتقاء ہے اور سب سے اعلیٰ خدا ہے۔[1]

اس میں مذہبی تصور مان لینے سے اعتراض ہوتا ہے کہ "جب انسان ابتدائی حالت میں حیوان تھا تو کیا اس وقت بھی اس میں مذہبی جذبہ موجود تھا۔

اس کا جواب ماہرین نے یہ دیا ہے کہ مذہبی جذبہ کا تعلق کسی ایک جذبہ کے ساتھ مشروط نہیں ہے بلکہ یہ چند جبلتوں کے آپس میں امتزاج اور عمل کا نہایت پیچیدہ و عجیب و غریب نتیجہ ہے یہ جبلتیں ابتداء میں اگرچہ مذہبی نوعیت کی نہ تھیں لیکن تدریج ترقی کے نتیجہ میں تاثیر اور تاثر کا جو عمل ان میں ہوا اس عمل کے نتیجہ میں مذہبی جذبہ نمودار ہو کر انسان کی جبلت میں داخل ہو گیا۔

لیکن ڈارونی نظریہ کی جس انداز سے تشریح کی جاتی ہے اس میں مذہب کی بحث خوش فہمی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ مذہب کا فطری احساس نہ ڈارون کو چین لینے دیتا تھا اور نہ ان ماہرین کو چین لینے دیتا ہے جس کی بنا پر اس نے "لا ادریت" میں پناہ کی راہ ڈھونڈھی اور یہ حضرات مختلف تاویل و توجیہ کے ذریعہ اپنے سکون کا سامان فراہم کرنے پر مجبور ہوئے۔

مذہبی لوگوں کا مذہب کے ساتھ سمجھوتہ

تاریخ کا یہ المیہ بھی عجیب و غریب ہے کہ تقریباً ہر دور میں مذہب کے ساتھ فلسفہ کے سمجھوتہ کی راہیں نکالی گئی ہیں اور بڑی حد تک مذہب ہی کو دبانے کی کوشش ہوئی ہے۔ نظریۂ ارتقاء کے ساتھ بھی یہی طرزِ عمل اختیار کیا گیا ہے چنانچہ مذہب عیسوی کے پیروکاروں نے اپنے مذہب کے ساتھ سمجھوتہ کی یہ راہ نکالی ہے۔

"خدا کے فعلِ تکوین سے زندگی کی ابتدا ہوئی اور جاندار یا جانداروں کی پہلی شکلیں مخلوق ہوئیں اور پھر مخصوص انواع کی آفرینش کیلئے خدا نے طبعی انتخاب کا قاعدہ جاری کیا۔"[2]

جن مذاہب نے انسان کی تبدیلی عقیدۃً تسلیم کی ہے ان کے یہاں دونوں کی تطبیق میں زیادہ دشواری

---

[1] ملاحظہ ہو مقدمہ پستانوری کا فلسفۂ تمدن و تعلیم [2] تاریخ فلسفۂ جدید

نہیں پیش آتی ہے محض معمولی رد و بدل سے سمجھوتہ کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ عیسائیت میں خدا "مسیح علیہ السلام میں حلول کئے ہوئے ہے اور وہ (نعوذ باللہ) انسان بن گیا ہے یا بدھ مذہب اور ہندوستانی وغیرہ ممالک کے دوسرے مذاہب جنھیں تناسخ (آواگون) کی صورت میں انسان کی تبدیلی کو تسلیم کیا گیا ہے۔

ظاہر ہے کہ بطور عقیدہ جب یہ بات مسلّم ہو کہ انسان دوسری شکل میں تبدیل ہو سکتا ہے یا خدا انسان میں محدود رہ سکتا ہے تو پھر انسان کو حیوان کی ترقی یافتہ شکل قرار دینے میں نہ کوئی "ندرت" باقی رہتی ہے اور نہ ہی ماننے والوں کو زیادہ الجھن کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

مذہب اسلام نظریۂ ارتقاء کو بالکل دوسری نگاہ سے دیکھتا ہے

ہاں جو مذہب انسان کی مذکورہ تبدیلی کو نہیں تسلیم کرتا ہے اور علانیہ کہتا ہے کہ ان سب مذاہب میں لوگوں نے اغراض و ہوس کی وجہ سے تحریف کرلی ہے تحقیقی مذہب کی تعلیم کبھی یہ نہیں رہی ہے وہ نظریۂ ارتقاء کو بالکل دوسری نگاہ سے دیکھے گا اور کہیں کسی جزوی مشابہت کی بناء پر نہ تطبیق دینے کی کوشش کرے گا اور نہ ہی سمجھوتہ کی راہیں نکالے گا۔

اس کے سامنے "نظریہ" کا مبدأ و منتہا ہو گا پس منظر و پیش منظر ہوگا اور سب سے بڑی بات یہ کہ اس کی تعلیم اتنی جامع و مکمل ہوگی کہ اور کہیں سے رہنمائی حاصل کرنے کی ضرورت نہ رہے گی۔

ابن مسکویہؒ اور مولانا رومؒ وغیرہ سے استدلال مغالطہ پر مبنی ہے۔

بعض لوگوں نے نظریۂ ارتقاء کو مذہب اسلام سے مطابق ثابت کرنے میں مسلم فلاسفہ و مفکرین (ابن مسکویہؒ و مولانا رومؒ وغیرہ) کے اقوال و افکار پیش کئے ہیں۔

مثلاً ابن مسکویہ نے موجوداتِ عالم کے مراتب کا تذکرہ کیا ہے اور انسان کو عالم صغیر قرار دیا ہے جس میں عناصر اربعہ نیز جمادات نباتات اور حیوانات کے خواص و اثرات مشاہدہ کئے جاتے ہیں، یا "نبوت" کو نفس ناطقہ کے ارتقائی حیثیت سے ثابت کیا ہے جس سے ارتقاء کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔[1]

اسی طرح مولانا رومؒ کے درج ذیل اشعار نقل کئے جاتے ہیں جن سے ارتقاء ظاہر ہوتا ہے۔

آمدہ اوّل بہ اقلیم جماد　　　　وز جمادی در نباتی اوفتاد

---

[1] ملاحظہ ہو الفوز الاصغر لابن مسکویہ صفحہ ۔۔۔

سالہا اندر نباتی عمر کرد | وز جمادی یاد نا ورد از نبرد
وز نباتی چوں بہ حیواں اوفتاد | نامدش حالِ نباتی ہیچ یاد
جز ہماں میلے کہ دارد سوئے آں | خاصہ در وقت بہار ضمیر آں
ہمچو میل کودکاں با مادراں | سرِ میل خود ندارد رلباں
ہمچنیں اقلیم تا اقلیم رفت | تا شد اکنوں عاقل و دانا ذرفت

ان اشعار میں انسان کا مستقل وجود تسلیم کرکے اُس کی قوتوں کے بتدریج ارتقاء کا تذکرہ ہے نیز اس کی سیرت میں مختلف انواع موجودات کے خواص واثرات پائے جانے کی نشان دہی ہے نہ کہ انسان کا وجودی ارتقاء بیان کرکے اس کو حیوان کی ترقی یافتہ شکل قرار دیا گیا ہے۔

دراصل ان حضرات نے مذہبی حقائق کو فلسفیانہ وصوفیانہ انداز میں ثابت کیا ہے۔

شریعت حقہ کے بارے میں ابن مسکویہؒ کے تاثرات

ان کے یہاں ڈارونی ارتقاء کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ہے جو لامذہبیت پر مبنی ہے مولانا رومؒ کا معاملہ اس سلسلہ میں زیادہ واضح ہے البتہ ابن مسکویہؒ کے خیالات شریعت حقہ کے باب میں پیش کیے جاتے ہیں جن سے اصل حقیقت واضح ہو جائے گی۔

ایک موقع پر کہتے ہیں۔

"ہر شخص کو مناسب ہے کہ دنیا کو اپنی وسعت اور مرتبہ کے موافق حاصل کرے جتنے کے قابل وہ اپنے کو پاتا ہے اس کی تحصیل میں کوتاہی نہ کرے اور جس کے لائق نہیں ہے اس کی ہوس نہ کرے، شریعتِ حقہ کی صراطِ مستقیم پر چلتا رہے، مذہبی فرائض کو انجام دیتا رہے، اخلاقِ حمیدہ وخصائلِ پسندیدہ رکھے، خلاصہ یہ کہ یہی سیدھا طریقہ ہے، اس کو سمجھ کر اس پر عمل کرتے رہنا نجات کی سبیل اور سعادت کا طریق ہے اور دونوں جہان کی بہبودی وفلاح اسی صورت میں ممکن ہے"[1]

ایک اور جگہ ہے۔

"جس شخص کو جناب باری توفیق عطا فرمائے اور چشم بصیرت وا کرے اس کا فرض ہے کہ اپنی تمام ہمت وکوشش حیاتِ ابدی وسعادتِ سرمدی حاصل کرنے میں صرف کرے۔ جس سے قرب

[1] الفوز الاصغر ص۹۹

حضرت حق جل و علا نصیب ہوتا ہے اور اپنی عقلِ خداداد سے کام لیکر دنیا و مکروہاتِ دنیا سے احتراز کرے اور نفسِ ناطقہ کو خواہشاتِ نفسانی کی آلودگیوں سے بچائے رکھے کیونکہ انہماکِ لذاتِ دنیا حضرتِ باری سے بُعد و اجنبیت پیدا کرتا ہے اور نفسِ ناطقہ کو ہلاک کر دیتا ہے۔ انسان طرح طرح کی مصیبتوں میں گرفتار ہوتا اور عذابِ الیم پاتا ہے۔[1]

مسلم فلاسفر و مفکرین نفسیاتی ارتقاء کے قائل تھے نہ کہ حیاتیاتی ارتقاء کے

جن لوگوں نے ان بزرگوں کی تعلیمات کا بحیثیت مجموعی گہری نظر سے مطالعہ کیا ہے انہیں اس حقیقت کے ماننے میں کوئی تامل نہ ہوگا کہ ڈارون اور ان کے نظریات میں مذہب کے علاوہ بھی بنیادی فرق موجود ہے۔

"ڈارون" حیاتیاتی ارتقاء کا قائل ہے اور "یہ نفسیاتی ارتقاء" کو تسلیم کرتے ہیں جس کا تعلق انسانی اور حیوانی خصائل تک محدود ہے اور دونوں کی نمائندگی انسان میں موجود ہے، انسانی خصائل کی نمائندگی فطرت اور قوتِ ملکیہ وغیرہ مؤثرات و محرکات کرتے ہیں اور حیوانی خصائل کی نمائندگی قوتِ بہیمیہ وغیرہ کے سپرد ہے۔

تعلیم و تربیت کے ذریعہ ثانی کو دبانے اور اوّل کو ابھانے کا کام لیا جاتا ہے اگر اس کی کوشش نہ کی گئی یا اس میں کامیابی نہ ہوئی تو زندگی میں حیوانی خصائل ہی کا مظاہرہ ہوتا ہے اور بہیمیت غالب رہتی ہے۔

صرف اتنی مناسبت سے دونوں میں مماثلت ثابت کرنا یا تقویت کیلئے ان سے استدلال کرنا انتہائی خود فریبی اور مغالطہ ہے۔

مذہب کے ساتھ مجوزہ تحریف سے فلسفہ کا نہیں مذہب کا نقصان ہے

اس طریقِ کار سے فلسفہ کا کوئی نقصان نہ ہوگا وہ اپنی مدت پوری کر کے لازمی طور پر میدان چھوڑ دیگا البتہ مذہب کی راہ میں رکاوٹوں کے سنگِ گراں یقیناً حائل ہو جائیں گے۔ باقی جن لوگوں نے قرآنی آیات و تشریحاتِ نبویہ کو نظریۂ ارتقاء کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کی ہے اور اس طرح مذہب کے ساتھ عداوت و دشمنی کا مظاہرہ کیا ہے وہ اس مرحلہ میں نہیں ہیں کہ ان کو جواب دیا جائے، یہ لوگ حالات و زمانہ کی رفتار کے ساتھ چلنے والے اور تبدیلی کے ساتھ بدلنے والے ہیں ان کا کوئی مستقل نظریۂ مذہب نہیں ہر کہ جو چیز رائج ہو کر چل پڑے وہی ان کا مذہب ہے اور جس کو غلبہ حاصل ہو جائے وہی نظریہ برحق ہے ایسی حالت میں کیا توقع ہے کہ اپنے خیالات و افکار پر نظر ثانی کریں گے اور جواب سے کوئی نتیجہ برآمد ہوگا؟

[1] النوز الاصغر ص۔۔

حضرت عثمانؓ کے سرکاری خطوط

جناب ڈاکٹر خورشید احمد صاحب فارق استاد ادبیات عربی دلی یونیورسٹی، دہلی

(۷)

۴۶ - صدر مقاموں کے مسلمانوں کے نام

باغیوں کے لیڈر شہر کے بڑے صحابہ سے ملے اور پکڑے ہوئے خط کا ذکر کر کے اُن کا غصہ اور اشتعال بڑھایا، آن کی آن میں سارا مدینہ باغیوں کا ہمدرد اور عثمان غنیؓ کا بدخواہ ہوگیا، بس تھوڑی سے صحابہ اور ان کے متعلقین آخر وقت تک خلیفہ کی وفاداری اور خیر اندیشی کا دم بھرتے رہے، باغیوں نے عثمان غنیؓ کی کوٹھی کا محاصرہ کر لیا، جمعہ آیا تو وہ نماز پڑھانے گئے، نماز کے بعد ایک تقریر میں باغیوں کو سمجھا بجھا رہے تھے کہ اُن پر اینٹوں کی بارش ہونے لگی، وہ چوٹ کھا کر گرے اور بیہوش ہو گئے، اس کے باوجود انھوں نے مسجد جانا اور نماز پڑھانا نہ چھوڑا، محاصرہ کے بیس دن اور بقول بعض تیس دن تک وہ امامت کرتے رہے، اس کے بعد باغیوں نے اُن کا گھر سے نکلنا بھی بند کر دیا۔ شہر کے بہت سے غلام، حاسد اور ابن الوقت عملاً باغیوں کی صفوں میں داخل ہو گئے، عثمان غنیؓ کے پاس کافی لوگ تھے جو باغیوں سے لڑ کر اپنی وفاداری کا ثبوت دینا چاہتے تھے لیکن عثمان غنیؓ نے جنگ و پیکار کی بالکل ممانعت کر دی تھی، وہ چاہتے تھے کہ دوسرے مرکزوں کی بڑی تعداد میں مسلمان آجائیں اور باغیوں کو قائل معقول کر کے اپنے اپنے شہروں کو لوٹا دیں، اس مقصد کے لئے انھوں نے یہ مراسلہ بھیجا۔

"بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، واضح ہو کہ اللہ عزوجل نے محمدؐ کو بشیر و نذیر بنا کر بھیجا، انھوں نے خدا کے احکامات لوگوں کو پہنچا دئے اور جب اپنا مشن پورا کر چکے تو ان کا انتقال ہو گیا، انھوں نے ہمارے لئے ایک کتاب چھوڑی جس میں جائز اور ناجائز نیز اُن امور کا ذکر تھا جو

مقدر ہو چکے تھے، اور جن کو محمدؐ نے لوگوں کی پسند و ناپسند سے بے نیاز ہو کر نافذ کیا، ان کے بعد ابو بکرؓ اور عمرؓ خلیفہ ہوئے۔ پھر مجھے میرے علم اور خواہش کے بغیر اصحاب شوریٰ میں داخل کیا گیا، خلیفہ ہو کر میں نے بھلے کام کئے اور ایسی روش اختیار نہیں کی جس پر کسی کو اعتراض یا ناگواری کا موقع ملتا، میں اپنے کاموں میں رسول اللہؐ اور شیخینؓ کا تابع رہا اور خود متبوع بننے کی کوشش نہیں کی (دولت و فرصت پا کر) لوگوں کا میلان شر اور فتنہ کی طرف ہوا تو حسد اور کینہ ان کے دلوں میں جاگ اٹھا اور ذاتی فائدہ کا بھوت ان کے سر پر سوار ہو گیا حالانکہ میں نے نہ تو قابلِ گرفت کوئی کام کیا اور نہ ماضی میں کسی ایسے فعل کا مرتکب ہوا جس کے انتقام کی خلش دلوں میں ہوتی، کینہ اور حسد نے ان کو منافق بنا دیا، ان کے دل میں کچھ ہوتا اور زبان سے وہ کچھ کہتے، وہ ایسے کاموں پر مجھے برا بھلا کہنے لگے جن کو (ابو بکرؓ اور عمرؓ کے عہد میں) انھوں نے بخوشی قبول کر لیا تھا، اور ایسے فیصلوں پر مجھے مطعون کرتے جو نہایت مناسب ہوتے، اور اہلِ مدینہ کے مشورہ سے کئے جاتے، سالوں میں اُن کی نکتہ چینی اور عیب جوئی برداشت کرتا رہا، ان کی حرکتیں آنکھوں سے دیکھتا اور ان کی بے ہودگیاں کانوں سے سنتا لیکن سزا نہ دیتا، انھوں نے میرے صبر و تحمل کو کمزوری پر محمول کیا، ان کی جرأت اتنی بڑھی کہ انھوں نے رسول اللہؐ کے گھر، مزار اور ہجرت گاہ میں میرے اوپر حملہ کر دیا ہے، بہت سے بدو عرب ان کے ساتھ ہو گئے ہیں اور انھوں نے احزاب[۱] یا ان عربوں کی طرح جو اُحد میں ہم پر حملہ آور ہوئے تھے، یورش کر دی ہے، آپ میں سے جس جس کیلئے ممکن ہو میرے پاس آ جائے۔ والسلام" (سیف بن عمر - تاریخ الامم ۵/۱۰۹)

۴۷ - مسلمانوں کے نام

اعثم کوفی کے رپورٹوں نے محاصرہ سے پہلے باغی اکابر اور عثمان غنیؓ کی ملاقات کا ذکر

[۱] احزاب سے مراد یہ چھ قبیلے ہیں جو مدینہ پر حملہ آور ہوئے تھے: قریش، غطفان، اشجع، اسد اور سلیم۔

مختلف انداز میں کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ عثمان غنیؓ مسجد گئے جہاں صحابہ اور باغی اکابر موجود تھے، ان کو مخاطب کرکے عثمان غنیؓ نے کہا: "میں قسم کھا کر کہتا ہوں کہ میں نے نہ تو خود خط لکھا اور نہ کسی سے لکھوایا، جو وعدہ میں نے پہلے آپ سے کیا تھا اس پر اب بھی قائم ہوں اور اس بات کا پھر اعادہ کرتا ہوں کہ میرا طرزِ عمل کتاب اللہ سنتِ نبیؐ اور آپ کی منشاء اور مرضی کے مطابق ہوگا......" ایک باغی لیڈر کھڑا ہوا اور بولا: "ہم تم کو جھوٹا سمجھتے ہیں، ہمیں تمہاری قسم کا مطلق اعتبار نہیں!" اس کے بعد دوسرا لیڈر کھڑا ہوا اور بولا: "تم ہمارے قتل کا حکم دیکر اب قسم کھاتے ہو، ہم تم کو زندہ نہ چھوڑیں گے۔" خلیفہ کے کچھ آدمی اس گستاخ کی خبر لینے بڑھے لیکن باغیوں نے اس کو بچا لیا، کچھ شوریدہ سر خلیفہ کے آدمیوں پر ٹوٹ پڑے اور کچھ خلیفہ پر اینٹیں برسانے لگے، خلیفہ بے ہوش ہوگئے، جب ان کی طبیعت ٹھیک ہوئی تو انھوں نے باغیوں کی تالیفِ قلب کیلئے یہ تحریر قلمبند کی:-

"بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ عبداللہ عثمان امیر المومنین کی طرف سے سارے مسلمانوں اور مومنوں کے نام، سلام علیکم۔ میں اس خدا کی یاد دلاتا ہوں جس نے آپ کو ایمان و اسلام سے بہرہ ور کیا، کفر و شرک کے اندھیرے سے نکالا، جس نے روزی و خوشحالی کے دروازے آپ پر کھولے اور اپنی نعمتہائے گوناگوں اور عنایتہائے بوقلموں سے آپ کو سرفراز کیا۔

مسلمانو! خدا سے ڈرو جیسا ڈرنے کا حق ہے، تمہاری زندگی ایسی گذرنا چاہئے کہ جب مرو تو حقیقۃً مسلمان ہو، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے تقاضے ٹھیک ٹھیک پورے کرتے رہو تاکہ اُخروی سرخروئی سے بہرہ ور ہو۔ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ فَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ۔ ان لوگوں کے نقشِ قدم پر مت چلو جو واضح دلیلوں کے بعد بھی باہمی پھوٹ اور جھگڑوں میں پڑ گئے۔ ایسے لوگوں کو سخت سزا دی جائیگی۔ (دوسری جگہ خدا کہتا ہے) إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا

يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ۔ جو لوگ تھوڑے سے فائدہ کی خاطر جھوٹی قسمیں کھائیں اور خدا کے نام پر کیے ہوئے عہد سے پھر جائیں وہ دنیا میں صفاتِ محمودہ سے اور آخرت میں لطف و مسرت سے بالکل محروم رہیں گے۔ قیامت کے دن خدا ان کی طرف دیکھنا یا ان سے ہمکلام ہونا تک گوارا نہ کرے گا اور ان کو دردناک سزا دی جائے گی، مسلمانو! خدا چاہتا ہے کہ تم فرماں بردار اور مطیع رہو، معصیت اور باہمی اختلاف سے بچو، ماضی میں اس نے انبیاء بھیجے تاکہ صحیح اور غلط زندگی میں امتیاز کرا سکیں۔ یاد رکھو کہ پچھلی قومیں اس وجہ سے تباہ ہوئیں کہ ان کا کوئی صحیح لیڈر اور رہنما نہ تھا اور وہ آپس میں لڑتی جھگڑتی تھیں، اگر تم نے اپنا بُرا ارادہ پورا کر کے مجھے قتل کر دیا تو ایک بڑے فتنہ کا دروازہ کھُل جائے گا اور تم بہت سی حرام باتوں کے مرتکب ہو گے اور ایسے اندھیرے میں گھر جاؤ گے کہ نماز روزہ تک کی سُدھ بُدھ نہ رہے گی، میں نے تمہاری خیر خواہی کا فرض ادا کر دیا ہے اور تم سے انہی باتوں کا طالب ہوں جن کا خدا نے تم کو حکم دیا ہے، میں تم کو اُس انجام سے ڈراتا ہوں جس سے خدا نے ڈرایا ہے، میں تم کو وہ بات یاد دلاتا ہوں جو حضرت شعیبؑ نے اپنی قوم کے مخالفوں سے کہی تھی اور جس کا قرآن میں ذکر ہے۔ يَا قَوْمِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَمَا قَوْمُ لُوطٍ مِنْكُمْ بِبَعِيدٍ۔ اے مخالفو! خبردار میری مخالفت کی پاداش میں تم پر کہیں وہ مصیبت نہ نازل ہو جائے جو نوحؑ، ہود اور صالح کی قوموں پر نازل ہوئی اور حضرت لوط کی قوم کا جو حشر ہوا وہ کوئی بہت پرانی بات نہیں ہے۔"

لوگو! میں تمہاری شکایتیں دور کرتا رہا ہوں، میں تم کو مطمئن رکھنا چاہتا ہوں، میں کتاب اللہ اور سنتِ نبوی کے مطابق عمل کروں گا، میرا طرزِ عمل ستودہ اور سلوک اچھا ہوگا، جس گورنر کو تم ناپسند کرو گے اس کو معزول کر دوں گا اور جس کو چاہو گے گورنر

بنا دوں گا، میں وعدہ کرتا ہوں کہ آئندہ میری روش ویسی ہی ہوگی جیسی شیخین کی تھی اور میں اپنے مقدور بھر اُن کے نقشِ قدم پر چلنے کی کوشش کروں گا، یہ بات تم کو نہ بھولنا چاہیے کہ انسان غلطیاں کرتا ہے اور میرے گورنر بھی غلطیوں سے مبرا نہیں۔ اس تحریر کے ذریعہ میں خدا اور سارے مسلمانوں کے سامنے معذرت خواہ ہوں، ان کو جو باتیں ناپسند ہیں وہ بخدا چھوڑ دوں گا اور کوئی ایسی بات نہ کروں گا جو ان کو ناپسند ہوگی، خدا اپنے بندوں پر بڑا مہربان ہے اور مجھے امید ہے کہ وہ میرے اور تمہارے قصور معاف کردے گا۔ والسّلام " (فتوح اعثم کوفی قلمی ورق ۳۳۴-۳۳۹)

۴۸ - عبداللہ بن عامرؓ اور معاویہؓ بن ابی سُفیان کے نام

فتوح اعثم کے رپورٹر اپنا بیان جاری رکھتے ہوئے کہتے ہیں کہ عثمان غنیؓ نے مذکورہ بالا تحریر باغی اکابر کے پاس بھیجدی لیکن اس کو پڑھ کر اُن کا دل ذرا نہ پسیجا اور وہ اپنے اس ارادہ پر اڑے رہے کہ اگر خلیفہ خلافت سے دست بردار نہ ہوا تو اس کو قتل کردیں گے، اس ارادہ کو عملی جامہ پہنانے کیلئے انھوں نے عثمان غنیؓ کے مکان کا محاصرہ کرلیا، عثمان غنیؓ جب اکابر صحابہ کی طرف سے بالکل مایوس ہوگئے تو انھوں نے بصرہ کے گورنر عبداللہ بن عامرؓ اور شام کے حاکم اعلیٰ معاویہؓ بن ابی سفیان کو یہ مراسلہ بھیجا:-

" واضح ہو کہ مدینہ، بصرہ اور کوفہ کے ظالموں، سرکشوں اور باغیوں کی ایک جماعت نے مجھ پر چڑھائی کردی ہے اور مجھ کو گھیر لیا ہے، مروان کو نہ پاکر؟ میرے گھر کا سخت محاصرہ کرلیا ہے، میں ہر چند ان کو سمجھاتا بجھاتا ہوں، ان کو راضی اور مطمئن کرنے کا وعدہ کرتا ہوں، کتاب اللہ اور سنتِ نبویؐ پر عمل کرنے کا عہد کرتا ہوں لیکن وہ کچھ نہیں سُنتے، انھوں نے مجھے معزول یا قتل کرنیکا مصمم ارادہ کرلیا ہے، میں مرنا پسند کروں گا لیکن خلافت سے معزولی کا مطالبہ نہیں مان سکتا، یہ ہیں حالات، میری مدد کرو اور بہادروں کا ایک دَل لیکر آجاؤ، امید ہے تمہاری مدد سے خدا باغیوں اور حاسدوں

کی اس مصیبت سے مجھے نجات دلائے گا والسلام" (فتوح اعثم کوفی ورق ۳۳۹)

۴۹ - خط کی دوسری شکل

مؤرخ محمد بن سائب کلبی نے مذکورہ خط کا مضمون ان الفاظ میں پیش کیا ہے، اور تصریح کی ہے کہ خط امیر معاویہؓ کو لکھا گیا تھا:

"بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ واضح ہو کہ اہلِ مدینہ نے کفرانِ نعمت کیا ہے، نافرمان ہو گئے ہیں اور میری بیعت توڑ دی ہے، شام کے مجاہدوں کی ایک قوم میری مدد کو بھیجدو"

(تاریخ الامم ۱۱۵/۵)

۵۰ - خط کی تیسری شکل

ابنِ قتیبہ نے امیر معاویہؓ کو بھیجے ہوئے خط کا مضمون اور زیادہ مختلف بیان کیا ہے:۔

"واضح ہو کہ میں ایسے لوگوں میں ہوں جو میری زندگی سے اکتا گئے ہیں اور مجھے جلد از جلد ختم کر دینا چاہتے ہیں، کہتے ہیں کہ تم کو یا تو ایک کمزور بوڑھے اونٹ پر سوار رکھیں گے[1] اور اگر میں اس کے لئے تیار نہ ہوں تو ان کا مطالبہ ہے کہ میں خلافت سے دستبردار ہو جاؤں اور جس جس کو میں نے قتل کیا ہے[2] اس کا قصاص دوں حالانکہ جس کے ہاتھ میں اقتدار کی باگ ڈور ہوتی ہے اس سے صحیح اور غلط دونوں طرح کے کام سرزد ہوتے ہیں، مدد، مدد، اپنے خلیفہ کی مدد، جلدی کرو، معاویہؓ جلدی کرو، آجاؤ ضرور آجاؤ، لیکن مجھے امید نہیں کہ تم آؤ گے۔!" (الامامہ والسیاسۃ ابن قتیبہ ص۳۶)

۵۱ - باغیوں کے نام

بعض رپورٹر کہتے ہیں کہ محاصرہ کے ایام میں ایک دن عثمان غنیؓ نے سنا کہ باغی چیخ چیخ کر کہہ رہے ہیں کہ ہم خلیفہ کو قتل کر دیں گے، عثمان غنیؓ حاضرین سے مخاطب ہو کر: مجھے قتل کر دیں گے! میں جو اوّلین مسلمانوں میں سے ہوں، میں جس سے رسول اللہؐ تاحیات خوش رہے، ابوبکرؓ اور عمرؓ بھی!

---

[1] کٹھ پتلی کی طرح اپنے اشاروں پر چلانا چاہتے ہیں۔ [2] جہاں تک ہمیں معلوم ہے عثمان غنیؓ پر قتل کا کوئی الزام نہ تھا۔

میرا قتل کیسے جائز ہے! انھوں نے باغیوں کی استمالت کیلئے ایک خط لکھوایا اور عبد اللہ بن زبیرؓ سے کہا کہ جاکر باغیوں کو باواز بلند سنا دو، ابن زبیرؓ گئے لیکن باغیوں نے اُن کو خط نہ پڑھنے دیا تاہم وہ ڈٹے رہے اور کسی نہ کسی طرح اونچی آواز سے پڑھ ہی ڈالا، خط کے کچھ حصّے محفوظ نہیں رہے:-

"...... میں ان سب باتوں سے محترز رہنے کا وعدہ کرتا ہوں جو آپ کو ناپسند ہیں اور ہر غلط کام سے جو مجھ سے سرزد ہوا ہو، توبہ کرتا ہوں، میں عہد کرتا ہوں کہ صرف رسول اللہ کی بیویوں اور آپ کے ارباب رائے کی صوابدید سے کام کروں گا، لیکن میں اس قمیص (خلافت) کو نہیں اُتار سکتا جو خدا نے مجھے پہنائی ہے اسی طرح آپ کو اپنی بیعت کی ذمہ داریوں سے بھی معاف نہیں کر سکتا۔" (انساب الاشراف ۹۰/۵)

۵۲- علیؓ بن ابی طالب کے نام

محاصرہ سے پہلے عثمان غنیؓ کی حضرت علیؓ سے ملاقات ہوتی رہتی تھی، کبھی حضرت علیؓ عثمان غنیؓ کی کوٹھی پر احتجاج و شکایت کرنے آتے اور کبھی عثمان غنیؓ حضرت علیؓ کے گھر عیادت، احتجاج شکایت یا تالیف قلب کے لئے جاتے، محاصرہ کے بعد یہ رابطہ ٹوٹ گیا، اس کا سبب ایک مدرسۂ تاریخ کے مطابق یہ تھا کہ حضرت علیؓ، عثمان غنیؓ سے سخت ناراض ہو گئے تھے اور ان کے ساتھ مکمل ترک موالات کا عہد کر لیا تھا، ناراضی کی وجہ یہ تھی کہ جب پہلی بار باغی محاصرہ کے ارادہ سے آئے تو عثمان غنیؓ نے حضرت علیؓ کو بلایا یا اُن سے خود ملنے گئے اور کہا کہ آپ باغیوں کو سمجھا بجھا کر دفع کر دیجئے، حضرت علیؓ نے کہا، آپ ان کی شکایتیں دور کرنے کا وعدہ کریں گے تب ہی وہ واپس ہوں گے" عثمان غنیؓ نے وعدہ کر لیا اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ایک دستاویز لکھدی جیسا کہ آپ اوپر پڑھ چکے ہیں، باغی لوٹ گئے مروان اور عثمان غنیؓ کے دوسرے مشیروں نے جو باغیوں کے ساتھ سمجھوتہ کرنے یا ان کے مطالبات ماننے کے خلاف تھے، عثمان غنیؓ کو اپنا وعدہ پورا کرنے سے باز رکھا، حضرت علیؓ کو یہ معلوم ہوا تو وہ بہت بگڑے اور عثمان غنیؓ سے بات چیت کرنے کی قسم کھالی۔

عثمان غنیؓ سے رابطہ ٹوٹنے کے موضوع پر دوسرا قول یہ ہے کہ محاصرہ سے ذرا پہلے حضرت علیؓ

باغی اکابر سے ناراض ہو کر مدینہ سے باہر کسی گاؤں کو چلے گئے تھے، ناراضی کا سبب یہ تھا کہ باغی وہ خط لیکر جس میں ان کے قتل کا حکم تھا، حضرت علیؓ کے پاس آئے اور ان کو خط دکھا کر کہا: اب آپ کو کوئی عذر نہ ہونا چاہیئے، اس خط نے خلیفہ کا خون مباح کر دیا ہے، چلئے ہماری قیادت کیجئے" حضرت علیؓ تیار نہ ہوئے تو باغیوں نے کہا: پھر آپ نے ہمیں خط کیوں لکھے تھے؟ حضرت علیؓ نے اس سے انکار کیا تو وہ ایک دوسرے کی طرف دیکھنے لگے، اور بولے ہم ان کی خاطر لڑ رہے ہیں اور یہ ایسی باتیں کرتے ہیں، حضرت علیؓ ناراض ہو گئے اور مدینہ کے مضافات کے کسی گاؤں کو چلے گئے۔

بعض رپورٹر کہتے ہیں کہ محاصرہ کے دوران حضرت علیؓ اپنی جاگیر ینبع میں تھے، ینبع مدینہ کے مغرب میں سات مرحلے (لگ بھگ دو سو میل) دور ایک شاداب نخلستان تھا، اپنی رائے کی تائید میں ہمارے رپورٹر عبداللہؓ بن عباسؓ کا یہ بیان پیش کرتے ہیں: مجھے عثمان غنیؓ نے بلایا اور کہا: اپنے چچازاد بھائی (علیؓ) کو سمجھاؤ کہ میری مخالفت سے باز آئیں" میں نے کہا: علیؓ ایسے آدمی نہیں جنکو کوئی مشورہ دیا جائے، وہ اپنی صوابدید کے مطابق کام کرتے ہیں، آپ جو چاہتے ہوں کہئے میں انکو پہنچا دونگا" عثمان غنیؓ: ان سے کہدو کہ ینبع چلے جائیں تاکہ مجھے اُن کی حرکتوں (مخالفت اور اشتعال انگیزی) سے دُکھ نہ ہو اور ان کو میرے کاموں سے کوفت نہ ہو ...... میں نے علیؓ کو یہ پیغام پہنچا دیا، وہ ینبع چلے گئے، جب محاصرہ سخت ہوگیا تو عثمان غنیؓ نے اُن کو یہ خط لکھا:۔

"واضح ہو کہ باڑہ کا پانی ٹیلہ تک پہنچ گیا ہے اور (اونٹ کے پالان کا) تسمہ تھنوں ...... کے پیچھے جا پڑا ہے[1] اور وہ لوگ مجھے مارنے کے درپے ہیں جو اپنی حفاظت سے قاصر تھے

وانك لم يعجز عليك كعاجز ضعيف ولم يغلبك مثل مُغَلَّب

شریفوں کے لئے گھٹیا اور ادنیٰ لوگوں سے نمٹنا اور عہدہ برآ ہونا بے حد مشکل ہوتا ہے۔

---

[1] بلغ الماء الزبى وجاوز الحزام الطبيين دو عرب کہاوتیں جو کسی حادثہ کے نازک ہونے کے موقع پر استعمال کی جاتی ہیں۔ اونٹ کے پالان کا تسمہ جب ڈھیلا ہوتے ہوتے اس کے تھنوں کے پیچھے جا پہنچے تو کجاوہ نیچے آگرتا ہے اور یہ اونٹ سوار کے لئے ایک سخت حادثہ ہوتا ہے۔

میرے پاس آجاؤ جس ارادہ سے بھی چاہو دوست بن کر یا دشمن، حامی بن کر یا مخالف۔

فَإن کنت مأکولاً فکن أنت آکل — وإلا فأدرکنی ولما أُمزّق

اگر میرے لئے قتل کی سزا ہی تو تم مجھ کو قتل کرو — ورنہ آکر مجھے بچالو اس سے پہلے کہ میرے ٹکڑے کردیئے جائیں۔

(العقد الفرید ۳/۹۳ وکنز العمال ۶/۳۸۹ وکامل مبرد مصر ۱/۹ تھوڑے فرق کیساتھ، الامامۃ والسیاسۃ مصر ۱/۴۲ تھوڑے فرق کے ساتھ وصبح الاعشیٰ ۶/۸۸ - ۸۹ تھوڑے فرق کے ساتھ وشرح نہج البلاغۃ بتغیر۔

ہمارے اکثر مشہور مؤرخوں، طبری، اعثم کوفی، ابن واضح یعقوبی، اور ابن اثیر میں سے کسی نے یہ خط نہیں بیان کیا، ممکن ہے ان کی نظر میں یہ جعلی ہو یا اس کے راوی غیر ثقہ ہوں لیکن ہمارے خیال میں خط میں کوئی ایسی بات نہیں جس کو بعید از قیاس کہا جا سکے، البتہ محاصرہ کے دوران حضرت علیؓ کا مدینہ سے باہر ہونا غالباً صحیح نہیں ہے، قرائن سے اس کی بالکل تائید نہیں ہوتی، ایسی روایتیں بھی موجود ہیں جو حضرت علیؓ کو محاصرہ کے دوران مدینہ میں حاضر بتاتی ہیں، وہ مسجد میں پابندی سے نماز ادا کرتے دکھائے جاتے ہیں، جب صحابی مغیرہ بن شعبہ نے ان کو مشورہ دیا کہ کہیں باہر چلے جایئے ورنہ آپ پر عثمان غنیؓ کے قتل میں شرکت کا الزام لگے گا تو انھوں نے یہ مشورہ رد کر دیا تھا، قیاس بھی اس بات کو تسلیم نہیں کرتا کہ ایک امیدوار خلافت جو خلافت کے امور سے شدید ترین دلچسپی رکھتا تھا اس کے آخری اور فیصلہ کن مرحلوں میں میدان چھوڑ کر مدینہ سے باہر چلا جاتا، عثمان غنیؓ کے قتل کے بعد اُن کی بیوی نائلہ نے امیر معاویہ کو جو خط لکھا تھا اس میں بھی اس بات کی صاف تصریح ہے کہ وہ مدینہ میں موجود تھے (وکان علی مع الحضریین من أھل المدینۃ) اور انھوں نے عثمان غنیؓ کی مدد نہیں کی۔

یہ الفاظ ہیں اغانی میں منقولہ خط کے لیکن اس خط کا جو نسخہ ہم نے العقد الفرید میں دیکھا اس کے الفاظ سے صرف یہی ظاہر نہیں ہوتا کہ حضرت علیؓ مدینہ میں موجود تھے بلکہ اس بات کی بھی وضاحت ہوتی ہے کہ وہ باغیوں کی قیادت کر رہے تھے۔ واھل مصر قد أسندوا أمرھم إلی علی ومحمد بن ابی بکر وعمار بن یاسر وطلحۃ والزبیر۔

(اغانی ابوالفرج مصر ص ۱۶/۲۰، و العقد الفرید مصر ۳/۸۷)

ابو عبید الجوزجانی کی تلخیص رسالہ درارشماطیقی

جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم، اے، ایل ایل، بی۔ رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی اتر پردیش

کتب خانہ ندوۃ العلماء لکھنؤ میں ابو عبید عبدالواحد الجوزجانی کا ایک رسالہ ہے جس کا عنوان "رسالہ در علم ریاضی ازتالیف عبدالواحد جوزجانی" ہے، غالباً اس کا ایک نسخہ برٹش میوزیم میں ہے (نمبر ۹۵۹۹ جزء ۱۱ x) جس کی نشاندہی فہرست نگار نے "رسائل عبدالواحد الجوزجانی" کے نام سے کی ہے (ان کی تفصیل آگے آرہی ہے) میرے محترم دوست مولانا شاہ شبیر عطا صاحب نے ندوہ کے اس نادر جواہر پارہ کے مقدمہ کو نقل کرکے بھیجا ہے جس کے لئے میں ان کا شکر گذار ہوں، ذیل میں اس کا تعارف کرایا جارہا ہے۔

مصنف ابو عبید عبدالواحد الجوزجانی کا حال تاریخ وتراجم کی متداول کتابوں میں نہیں ملتا۔ پھر اس زمانہ میں جبکہ قدیم کے ساتھ ہمارے رشتہ کی کڑیاں بہت کچھ شکست ہوچکی ہیں "جوزجانی" قسم کی نسبتیں ہمارے لئے بہت کچھ غیر مانوس ہوگئی ہیں، اس لئے مصنف کے حالات سے پہلے اُس کے وطن کا تعارف ضروری ہے۔

اسی طرح موضوعِ کتاب کے تعارف کے ساتھ ساتھ یہ بھی مستحسن معلوم ہوتا ہے کہ اس فن کی تاریخ میں زیر نظر کتاب کا کیا مقام ہے۔

جوزجان | مصنف (ابو عبید جوزجانی) "جوزجان" کا رہنے والا تھا۔

قرون وسطیٰ میں ایران کا مشرقی صوبہ خراسان تھا جو آج کے خراسان سے کہیں زیادہ بڑا تھا۔ عرب جغرافیہ نویس سہولت کیلئے اس وسیع صوبہ کو چار بڑے حصوں میں تقسیم کیا کرتے تھے۔ ہر حصّہ "ربع" کہلاتا تھا، یعنی ربع مرو ربع نیساپور، ربع ہرات اور ربع بلخ۔ موخر الذکر (ربع بلخ) اس صوبے کے شمال مشرق میں واقع تھا، یہ "ربع" دارالحکومت شہر بلخ اور اس کے مضافات کے علاوہ دو علاقوں میں منقسم تھا۔ مشرقی علاقہ طخارستان کہلاتا تھا اور

غربی جوزجان (جسے کبھی "جوزجانان" بھی کہتے تھے) اسی علاقہ سے ہوکر مرو الرود سے بلخ جانے والی سڑک گذرتی تی، اس علاقے کے بڑے بڑے شہر طالقان، میمنہ، فاریاب (ظہیر فاریابی کا وطن) شبورقان، انبار وغیرہ تھے۔

اسی جوزجان کا باشندہ ابوعبید الجوزجانی تھا، جس کا نام انگریزی سے نقل ہوکر "جزجانی" پڑھا جاتا ہے۔ اور اس طرح اس غلط فہمی کا باعث بن جاتا ہے کہ یہ "جرجانی" (برائے مہملہ) کی تصحیف ہے۔

بہرحال جوزجان ایک بہت بڑا اور وسیع ملک تھا جو جرجان سے قطعاً مختلف تھا۔

ابوعبید جوزجانی کے حوالے | عبدالواحد الجوزجانی کے حالات تاریخ وتراجم کی عام کتابوں میں مذکور نہیں ہیں، مگر جہاں بھی شیخ بوعلی سینا کے حالات ملتے ہیں ضمناً ابوعبید الجوزجانی کے حالات بھی مذکور ہوتے ہیں۔

شیخ نے اپنی خودنوشت سوانح عمری لکھی تھی جو پیدائش سے لیکر سفر جرجان (۴۰۳ھ) تک کے حالات پر مشتمل ہے۔ شیخ محمود غزنوی کے خوف ۴۰۲ھ میں جرجانیہ خوارزم سے بھاگ کر جرجان پہونچا، جہاں وہ شمس المعالی قابوس بن وشمگیر کے دربار میں باریاب ہونے کے ارادے سے گیا تھا مگر اسی اثناء میں جرجان کے اندر بغاوت ہوگئی اور فوج نے اُسے معزول کرکے قید کردیا جہاں کچھ دن بعد اُس نے وفات پائی، شیخ مایوس ہوکر دہستان پہونچا مگر شدید بیماری نے آگھیرا اور مجبور ہوکر پھر جرجان آیا۔ اسی زمانہ میں ابوعبید جوزجانی آکر اُس کے حلقۂ درس میں شریک ہوا۔ شیخ کی خودنوشت سوانح عمری یہاں پر ختم ہوجاتی ہے۔ ابن ابی اُصیبعہ اُس سے نقل کرتا ہے:۔

ثم دعت الضرورة الی الانتقال الی نسا ومنها...... الی جرجان وکان قصدی الامیر قابوس فاتفق فی اثناء هذا اخذ قابوس وحبسه فی بعض القلاع وموته هناك ثم مضیت الی دهستان ومرضت بها مرضاً صعباً وعدت الی جرجان فاتصل ابوعبید الجوزجانی بی : [1]

پھر ضرورت ومصلحت جرجانیہ سے) نسا کی طرف جانے کیلئے دامنگیر ہوئی اور وہاں سے ...... مختلف مقامات ہوتے) جرجان جانے کیلئے (شیخ کہتا ہے) کہ میرا مقصد قابوس بن وشمگیر کے پاس جانے کا تھا مگر اسی اثناء میں ایسا اتفاق ہوا کہ قابوس (اپنے درباریوں کے ہاتھوں) گرفتار ہوگیا اور انھوں نے اُسے کسی قلعہ میں قید کردیا جہاں وہ مرگیا۔ پھر میں وہاں سے دہستان چلا گیا جہاں بہت زیادہ بیمار ہوگیا۔ پھر جرجان واپس لوٹا۔ پس ابوعبید جوزجانی مجھ سے آکر ملا۔

---

[1] طبقات الاطباء جلد دوم ص۲

اس کے بعد کے حالات اسی نئے شاگرد ابوعبید نے لکھے ہیں، چنانچہ ابن ابی اُصیبعہ ابوعبید الجوزجانی سے نقل کرتا ہے:۔

"قال ابوعبید الجوزجانی صاحب الشیخ الرئیس: فهذا ما حکی لی الشیخ من لفظه ومن هٰهنا شاهدت انا من احواله[1] ابوعبید جوزجانی شاگرد شیخ الرئیس نے کہا ہے: یہ وہ ہے جو شیخ نے اپنی زبان سے مجھ سے بیان کیا۔ اور یہاں سے (میں وہ تحریر کر رہا ہوں جو) میں نے اس کے حالات دیکھے ہیں۔

اس طرح شیخ بوعلی سینا کی سوانح عمری مرتب ہوئی، بعد کے تذکرہ نگار و مؤرخین نے شیخ کے حالات زندگی اسی رسالے کی مدد سے لکھے ہیں: سب سے پہلے بیہقی نے "تتمہ صوان الحکمہ" میں انہیں بیان کیا۔ (لاہور ایڈیشن صفحہ ۳۸ - ۶۱) تتمہ صوان الحکمہ کو شہرزوری نے نزہتہ الارواح میں سرقہ کرلیا بالخصوص شیخ بوعلی سینا کا ترجمہ چند جزوی اختلافات کے علاوہ وہی ہے جو بیہقی نے تتمہ صوان الحکمہ میں نقل کیا ہے۔ ساتویں صدی میں ابن القفطی نے "اخبار العلماء باخبار الحکماء" میں (مصری ایڈیشن صفحہ ۲۶۸-۲۷۸) میں اور ابن ابی اصیبعہ نے "عیون الانباء فی طبقات الاطباء" (جلد ثانی صفحہ ۲ - ۲۰) میں نقل کیا۔

تتمہ صوان الحکمہ کو ڈاکٹر محمد شفیع نے ۱۹۳۵ء میں لاہور سے اسی نام (تتمہ صوان الحکمہ) کے ساتھ شائع کیا۔ دوسرا ایڈیشن ۱۹۴۶ء میں دمشق سے "تاریخ حکمائے اسلام" کے عنوان سے شائع ہوا۔ صوان الحکمہ کا ترجمہ "درۃ الاخبار" کے نام سے فارسی میں ہوا تھا۔ یہ ترجمہ اورئینٹل کالج میگزین (۱۹۲۹ء) میں شائع ہوا۔ شہرزوری کی "نزہتہ الارواح وروضتہ الافراح" ابھی غیر مطبوعہ ہے۔ اس کا ایک بہت اچھا نسخہ ڈاکٹر محمد شفیع نے ندوۃ العلماء لکھنؤ کے کتب خانہ میں بتایا ہے۔ "نزہتہ الارواح" کا ترجمہ بھی فارسی میں ہو چکا ہے، مؤرخین میں صاحب حبیب السیر نے تتمہ صوان الحکمہ (یا نزہتہ الارواح) نیز چہار مقالہ کی مدد سے شیخ کی مبسوط سوانح عمری بیان کی ہے۔

ان تمام کتابوں کے اندر شیخ بوعلی سینا کے تذکرہ کے ضمن میں ابوعبید عبدالواحد الجوزجانی کا حال بھی آ جاتا ہے مستقل ترجمہ صرف ابوالحسن علی بن زید البیہقی نے "تتمہ صوان الحکمہ" میں دیا ہے (لاہور ایڈیشن صفحہ ۹۳-۹۴) جو آگے آ رہا ہے۔

---

[1] طبقات الاطباء جلد دوم صفحہ ۲

ابوعبید الجوزجانی | بیہقی تتمہ صوان الحکمہ میں ابوعبید جوزجانی کے متعلق صرف اسی قدر لکھتا ہے :-

"الفقیہ الحکیم ابوعبید عبدالواحد الجوزجانی کان من خواص ابی علی واجلاس مجلسہ وندمائہ وخدمہ وھوالذی اعان اباعلی علی جمع کتاب الشفاء والحق بآخر النجاۃ والرسالۃ العلائیۃ طرفاً من العلوم الریاضیۃ وفسر مشکلات القانون وشرح رسالۃ حی بن یقظان وصنف بالفارسیۃ کتاب الحیوان ومنہ نسخۃ بخزانۃ النظامیۃ بنیسابور۔ ولم یوجد فی تلامذۃ ابی علی اقل بضاعۃ منہ۔ وسمعت بعض اساتذتی انہ قال الحکیم ابوعبید کان فی مجلس ابی علی شبہ مرید لاشبہ تلمیذ مستفید۔"

فقیہ و حکیم ابوعبید جوزجانی : شیخ بوعلی سینا کے خاص شاگردوں میں سے تھا اُس کا ہم جلیس اور ندیم ۔ اُسی نے شیخ کو کتاب الشفاء کی تحریر و تدوین میں مدد دی تھی، (آمادہ کیا تھا) اور اُسی نے کتاب النجاۃ اور دانش نامۂ علائی کے آخر میں ریاضیاتی علوم کا اضافہ کیا ہے ۔ قانون فی الطب کے مشکل مقامات کی شرح و توضیح کی ہے اور رسالہ حی بن یقظان کی شرح لکھی ہے ۔ نیز فارسی زبان میں کتاب الحیوان لکھی ہے ۔ جس کا ایک نسخہ نیشاپور کی نظامیہ لائبریری میں موجود ہے ۔ شیخ کے شاگردوں میں سب سے بے مایہ وہی تھا ۔ میں نے اپنے بعض اُستادوں کو کہتے سُنا ہے کہ ابوعبید شیخ بوعلی سینا کی مجلس میں مرید کا درجہ رکھتا تھا نہ کہ استفادہ کرنے والے شاگرد کا ۔

اس کے بعد بیہقی نے ابوعبید کے مقولے نقل کئے ہیں ۔

ویسے ابوعبید کی زندگی بالخصوص ۴۰۳ھ سے شیخ کی وفات (۴۲۸ھ) تک شیخ کی سوانح حیات کا گویا ایک "ملخص ایڈیشن" ہے ۔

ابوعبید الجوزجانی ۴۰۳ھ میں شیخ کے حلقۂ درس میں آکر شامل ہوا اور بہت جلد اپنی خدمت و اطاعت گذاری سے اُس کا معتمد علیہ بن گیا ۔ شیخ جرجان میں اُس مکان کے اندر مقیم تھا جو ابومحمد الشیرازی نے اُس کیلئے خریدا تھا ۔ ابوعبید روزانہ اُس کے یہاں حاضر ہوتا اور مجسطی پڑھتا نیز منطق پر شیخ اُسے نوٹس لکھاتا ۔ کچھ دن بعد شیخ جرجان سے رے پہونچا جہاں فخرالدولہ کی بیوہ سیدہ اور اُس کے بیٹے مجدالدولہ دیلمی کی خدمت میں باریاب ہوا ۔ یہاں سے بعض حالات کی بنا پر وہ قزوین منتقل ہونے پر مجبور ہوا اور وہاں سے ہمدان پہونچا جہاں کچھ دنوں بعد شمس الدولہ کا وزیر ہو گیا مگر فوج خلاف ہو گئی بڑی مشکل سے شیخ کی جان بچی اور وہ دوبارہ وزیر بنایا گیا ۔

اس تمام عرصہ میں ابوعبید شیخ کے ہمراہ رہا ۔ یہاں اُس نے شیخ سے ارسطو کی کتابوں کی [illegible] کی ۔

شیخ کو اس کی فرصت نہ تھی پھر بھی ابو عبید کے اصرار سے اُس نے "کتاب الشفا" لکھنا شروع کی، دن میں وزارت کے کاموں کی وجہ سے فرصت نہیں ملتی تھی لہٰذا درس و تدریس رات کو ہوا کرتے تھے۔ شفا کو ابو عبید پڑھا کرتا تھا اور قانون کو دوسرے شاگرد باری باری سے پڑھا کرتے۔ درس کے بعد گانے بجانے کی محفل منعقد ہوا کرتی۔

شمس الدولہ کے بعد اس کا بیٹا سماء الدولہ تخت نشین ہوا۔ اُس نے بھی قلمدانِ وزارت شیخ کے سپرد کرنا چاہا مگر اُس نے انکار کر دیا اور اندر ہی اندر علاء الدولہ بن کاکویہ سے خط و کتابت شروع کر دی، اس زمانہ میں شیخ ابو غالب عطار کے مکان میں چھپا ہوا تھا۔ اس پریشانی و انتشارِ فکر کے زمانہ میں ابو عبید نے شیخ سے "کتاب الشفاء" کو سرحدِ تکمیل تک پہونچانے کی درخواست کی، شیخ کو شاگردِ عزیز کی خاطر ہر طرح منظور تھی، بے سروسامانی کا یہ عالم تھا کہ کوئی کتاب پاس نہ تھی مگر کتاب کا جزءِ الٰہیات اور جزءِ طبیعیات (باستثنائے کتاب النبات و کتاب الحیوان) مکمل کر دیا۔ اُس کے بعد جزءِ منطق شروع کیا۔ اتنے میں اُس کی خفیہ خط و کتابت کا راز کھل گیا اور گرفتار کر کے قلعہ فردجان میں قید کر دیا گیا جہاں وہ چار مہینہ رہا۔ اتنے میں علاء الدولہ نے ہمدان پر حملہ کر کے سماء الدولہ اور تاج الملک کو شکست دی اور وہ دونوں قلعہ فردجان میں پناہ لینے پر مجبور ہوئے، علاء الدولہ کی واپسی پر یہ لوگ شیخ کو لیکر ہمدان پہونچے جہاں وہ شفاء کے جزءِ منطق کی تصنیف میں مشغول ہو گیا، تاج الملک نے شیخ کو بہلانے پھسلانے کی ہر طرح کوشش کی مگر وہ قابو میں نہ آیا۔ اور چند روز بعد بھیس بدل کر اصفہان کے لئے روانہ ہو گیا۔ اس سفر میں جو لوگ اُس کے ہمراہ تھے اُن میں شیخ کے بھائی کے علاوہ ابو عبید جوزجانی خاص طور سے قابلِ ذکر ہے، بڑی صعوبتوں کے بعد اصفہان پہونچے یہاں ضرورت سے زیادہ شیخ کی تعظیم و تکریم ہوئی۔

لیکن ابو عبید کو اپنے کام سے کام تھا، اُس نے شیخ کو شفاء کی تکمیل کی یاد دلائی اور وہ اس کام میں مشغول ہو گیا۔ جزءِ منطق اور جزءِ ریاضیات کے حصۂ ہیئت کو مکمل کیا۔ ریاضیات کے باقی ابواب یعنی حساب، ہندسہ اور موسیقی کے مسائل کی وہ پہلے ہی تکمیل کر چکا تھا۔

غالباً شیخ کے ایماء سے علاء الدولہ نے ہمدان پر دوبارہ حملہ کیا، دورانِ سفر میں تقاویم معمولہ کی خرابیوں کا ذکر آیا تو علاء الدولہ نے شیخ کو رصدگاہ قائم کرنے اور ہیئتی مشاہدات کا حکم دیا۔ شیخ نے اس کام کے سلسلے میں آلات کی خریداری اور کاریگروں کی فراہمی کا کام ابو عبید جوزجانی ہی کے سپرد کیا۔ رصدگاہ کے انتظام و اہتمام کے فرائض

اُس نے آٹھ سال انجام دیئے چنانچہ ابن ابی اُصیبعہ اُس سے نقل کرتا ہے۔

"وبقیت انا ثمان سنین مشغولاً بالرصد وکان غرضی تبیین ما یحکیه بطلمیوس عن قصته فی الارصاد۔ فتبین لی بعضها"[1]

میں آٹھ سال رصد بندی کے کام میں مشغول رہا اور میرا مقصد یہ تھا کہ جو کچھ بطلیموس نے اپنے فلکی مشاہدات کے بارے میں لکھا ہے اس کی وضاحت دریافت کروں، پس اُن میں سے بہت سی باتیں میرے لئے ظاہر ہوگئیں۔

اس طرح یہ شیخ کا جاں نثار شاگرد شفیق اُستاد کے دمِ آخر تک اُس کے ساتھ رہا۔

۴۲۸ھ میں شیخ نے وفات پائی، اس کے انتقال کے بعد عقیدت مند شاگرد نے اُستاد کی سب سے بڑی خدمت جو انجام دی وہ اُس کی تصانیف کی ترتیب و تدوین تھی، شیخ کی عادت تھی کہ جو کتاب کسی کے ایماء سے لکھتا اس کا مسودہ اُسے ہی دیدیتا اپنے پاس کچھ نہ رکھتا۔ ضرورت مند ان کتابوں کے صرف اُنھیں حصوں کو نقل و روایت کرتے جن سے اُنہیں دلچسپی ہوتی، اس طرح غیر دلچسپ حصص ضائع ہوگئے۔ ابو عبید نے ان ضائع شدہ حصص کے کسی طرح بازیافت کی کوشش کی۔ ان میں سے دو کتابوں پر جیسا کہ بیہقی نے لکھا ہے اُس نے زیادہ محنت کی: نجاۃ اور دانش نامہ علائی کے جزء ریاضیات مفقود ہوچکے تھے۔ ابو عبید نے ان کے بدل اضافہ کیئے، دانش نامہ علائی کے جزو ریاضیات کی تتمیم کے سلسلہ میں اُس نے جو کچھ کوشش کی اُس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

ابو عبید کی تصانیف کی فہرست بیہقی نے دی ہے، نجاۃ اور دانش نامہ کے جزء ریاضیات کی تتمیم کے علاوہ جنھیں اُس نے خود شیخ ہی کی کتابوں کی مدد سے مرتب کیا اُس کی مندرجہ ذیل کتابیں بتائی ہیں۔

۱۔ مشکلات القانون کی تفسیر۔

۲۔ شرح رسالہ حی بن یقظان (حی بن یقظان کو شیخ نے قلعہ فردجان کی قید کے زمانہ میں تصنیف کیا تھا) ۳۔ کتاب الحیوان بزبان فارسی۔

ان کے علاوہ برٹش میوزیم میں اُس کا ایک اور رسالہ ہے جس کا عنوان ہے "رسالہ در ممکن الوجود" ایک دوسرے رسالہ کا عنوان ہے فہرست رسائل ابن سینا، شیخ کی سوانح عمری، اُس کا بڑا واجب الشکر کارنامہ ہے۔

---

[1] طبقات الاطباء لابن ابی اُصیبعہ جلد ثانی صفحہ ۸۔

ان کے علاوہ اُس نے "ارثماطیقی شفا" کو بھی مختصر کیا تھا۔ (تفصیل آگے آئے گی)

دانش نامہ کا رسالہ درارثماطیقی | شیخ نے شفا کو چار فنون میں لکھا تھا: منطق، ریاضیات، طبیعیات اور الٰہیات یہی طریقہ اُس نے دوسری کتابوں کی تصنیف میں ملحوظ رکھا مثلاً نجاۃ، دانش نامہ علائی وغیرہما، لیکن عام شائقین کو ان فنونِ اربعہ میں سے صرف منطق، طبیعیات اور الٰہیات کے ساتھ دلچسپی ہوتی ہے، ریاضیات کے اشکال کی بناپر یہ فن عام اذہان کیلئے عسیر الفہم ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ شفا، نجاۃ، دانشنامہ علائی وغیرہ کے نسخوں میں صرف منطق، طبیعیات اور الٰہیات ہی کے فن ملتے ہیں۔

جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا ہے شیخ کی عادت تھی کہ جس کے ایما سے کوئی کتاب لکھتا اُس کا مسودہ اُسے ہی دیدیتا، اپنے پاس کچھ نہ رکھتا، شائقین ان میں سے صرف اُنہیں حصص کو نقل کرتے جن سے دل چسپی ہوتی، بقیہ حصے بے توجہی سے ضائع ہو جاتے، یہ اُفتاد خاص طور سے دانش نامہ علائی کے جزء ریاضیات پر پڑی چنانچہ ابو عبید جوزجانی اس رسالے کے مقدمہ میں کہتا ہے:۔

"چنیں گوید خواجہ بزرگ وار عبدالواحد محمد (الجوزجانی ؟) رحمۃ اللہ علیہ کہ آنگاہ کہ من بخدمت خواجہ رئیس قدس اللہ روحہ بُودم حریص بودم بر جمع کردن تصانیف او و بدست آوردن آں، زیراکہ خواجہ رئیس راعادت چناں بود کہ آنچہ تصنیف کردے، بداں کس دادے کہ از وے خواستہ بودے، واز بہر خویش نسخہ نگرفتے۔ واز بزرگ تصانیف او دانش نامہ علائی است، وآنچہ درو از ریاضیات بکرد ضائع شدہ بود و بدستم نیفتاد"

کتاب کے اس ضائع شدہ حصے کی بازیافت کی کوشش ابو عبید جوزجانی نے کی جس کی تفصیل آگے آرہی ہے، مگر اس سے بیشتر یہ جاننا ضروری ہے کہ قدیم زمانہ میں (یعنی متاخر یونانی علماء حکماء اسلام اور قرونِ وسطیٰ کے یورپی فضلاء کے یہاں) فنِ ریاضی چار قسموں میں منقسم تھا: حساب، ہندسہ، ہیئت اور موسیقی، شیخ نے ان میں سے آخری تین قسموں پر متعدد چھوٹے بڑے رسالے لکھے تھے لیکن غالباً اول الذکر (علم الحساب = ارثماطیقی) پر کوئی مختصر رسالہ نہیں لکھا۔

بہرحال شیخ کی وفات پر جب ابو عبید جوزجانی نے اُس کی تصانیف جمع کیں تو دانشنامہ علائی میں ریاضیات

کا فن مفقود پایا جیسا کہ اُس نے مقدمہ میں لکھا ہے، اس لیے اس نے اس کی تلافی شیخ ہی کے رسائل سے کرنا چاہی، اُسے ہندسہ پر شیخ کا ایک مختصر رسالہ مل گیا جیسا کہ وہ اس کتاب کے مقدمے میں لکھتا ہے :۔

"دریں باب رسالتے داشتم کہ در اصلہائے ہندسہ کردہ بود، و درو چنداں یاد کردہ بود ازیں علم (یعنی علم ہندسہ) کہ ہر کہ آں بداند، راہ یابد بدانستن کتاب مجسطی"۔

یہ غالباً اصول اُقلیدس کی تلخیص تھی، ممکن ہے یہ وہی مختصر اُقلیدس ہو جس کا ابن ابی اُصیبعہ نے شیخ کی تصانیف میں ذکر کیا ہے :۔

"مختصر اوقلیدس اظنہ المضموم الی النجاۃ"

یا ممکن ہے کوئی دوسرا رسالہ ہو۔ علیٰ کل حال یہ "رسالہ" اُقلیدس کا اختصار تھا جیسا کہ وہ آگے چل کر کہتا ہے :۔

"و ایں رسالہ چوں مختصرے است از کتاب اُقلیدس (....) در رو راہ عمل درست رفتہ است و بداں راہ پدید کردم"

اسی طرح علم الہیئۃ میں بھی اُسے شیخ کا ایک مختصر رسالہ مل گیا جیسا کہ وہ اسی مقدمہ میں آگے لکھتا ہے :۔

"و رسالۂ دیگر نیز داشتہ کہ در دانستن رصدہائے کلی کردہ است و شناختن ترکیب افلاک (؟) و ایں چوں مختصرے است از کتاب مجسطی"

اور اسی طرح موسیقی میں اُسے شیخ کا ایک مختصر رسالہ مل گیا (شیخ نے موسیقی پر متعدد چھوٹے بڑے رسالے لکھے تھے، ان میں سے ایک مختصر رسالہ "مجموعہ رسائل ابن سینا" میں دائرۃ المعارف حیدر آباد سے شائع ہو چکا ہے) وہ آگے چل کر مقدمہ میں لکھتا ہے۔

"و رسالتے دیگر داشتہ در علم موسیقی، مختصرے ازاں"

لیکن علم الحساب (ارثماطیقی) میں اُسے شیخ کا کوئی رسالہ چھوٹا یا بڑا دستیاب نہیں ہوا۔ لہٰذا اس نے "ریاضیاتِ شفا" کے باب "ارثماطیقی" کو اس کام کیلئے مختصر کیا چنانچہ وہ آگے چل کر مقدمہ میں لکھتا ہے :۔

"لیکن در علم ارثماطیقی چیزے نداشتہ از تصانیف او مختصرے۔ پس من از کتاب ارثماطیقی کہ او کردہ است از جملہ کتاب شفا چنداں برچیدم از مسئلہائے او کہ براں علم موسیقی (؟؟؟) در تواں یافتن۔"

اس کے بعد عبدالواحد جوزجانی نے ان چاروں رسالوں کا (یعنی تین شیخ کے مختصر رسالے اور چوتھا "ارثماطیقی شفا" کی اپنی تلخیص۔ اور یہ چاروں عربی میں تھے) فارسی میں ترجمہ کرکے دانش نامہ علائی میں اضافہ کردیا، چنانچہ وہ آگے لکھتا ہے:۔

"وازیں رسالتہا را بپارسی دریں کردم وبریں کتاب (یعنی دانش نامہ علائی) پیوستم تا کتاب تمام گردد۔"

اس جگہ وہ "رسالتہا" (بصیغہ جمع) کہتا ہے، اس سے خیال ہوتا ہے کہ جوزجانی نے جو اضافہ کیا تھا وہ ریاضی کے فنونِ چہارگانہ (حساب، ہندسہ، ہیئت اور موسیقی) پر مشتمل تھا، اس خیال کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ برٹش میوزیم (نمبر ۹۵۹۹- جزء ۱۱×) میں چار رسالوں کا ایک مجموعہ ہے جس کی نشاندہی فہرست نگار نے "رسائل عبدالواحد الجوزجانی" کے نام سے کی ہے۔ ان چار رسالوں کے عنوان بالترتیب "رسالہ در ارثماطیقی" "رسالہ در اصلہائے ہندسہ" "رسالہ در دانستن اصد ہائے کلی وشناختن ترکیب افلاک" اور "مختصر در علم موسیقی" ہیں۔

تاریخ ریاضیات میں رسالہ در ارثماطیقی کا مقام | فن حساب (جو علم الحساب = ارثماطیقی سے علیحدہ چیز ہے) یونانیوں نے اہل فنیقیا (PHOENICIANS) سے لیا تھا، بعد میں انھوں نے اس فن میں بڑی ترقی کی اور اسے ایک فلسفیانہ علم بنادیا، اس سلسلے میں سب سے ممتاز نام اُن کے یہاں فیثاغورث کا ہے۔ لیکن نہ تو فیثاغورث نے اور نہ اس کے متبعین نے اس علم کو باقاعدہ تصانیف میں مدون کیا۔ بعد کے لوگوں میں جنھوں نے علم الحساب (ارثماطیقی) کتابیں لکھیں، نیقوماخس جہراسی کا نام مشہور ہے، اس کے بارے میں ابن القفطی لکھتا ہے:۔

نیقوماخس بن ماخانس ...... کان فی | نیقوماخس بن ماخاذن ...... یونانیوں کے شہر اسطاغیرا کا
مدینة الیونانیین تسمی اسطاغیرا من اعمال | رہنے والا تھا جو صوبہ جہراشا (CHERASHA) کے اعمال

یونان لیسمی جھروانش - وکان نیقوماخس میں سے تھا - نیقوماخس فیثاغورثی تھا اس نے فیثاغورثی علوم سیکھے فیثاغوری المذھب قیل ادرس علومہ حتی کانت تھے اور ان میں یہ انہماک بہم پہونچایا تھا کہ یونانی لوگ اُسے فیثاغورثی یونان لاتعرفہ الا بالفیثاغوری ...... ہی کی حیثیت سے جانتے تھے .... اس کی مصنفات ولہ من التصانیف "کتاب الارثماطیقی فی علم العدد" میں کتاب الارثماطیقی فی علم العدد (Arithmeticae) جو نیقوماخس کی "کتاب الارثماطیقی فی علم العدد" عرصہ تک لاطینی علماء اور مسلمان فضلاء میں متداول رہی - لاطینی میں اس کا ترجمہ Intoductio Arithmetice نے Apuleius of Madaura کے نام سے کیا، عہد اسلام میں اس کتاب کا ترجمہ ثابت بن قرۃ الحرانی (المتوفی ۲۸۸ھ) نے کیا چنانچہ ابن القفطی اُس کے تذکرے میں لکھتا ہے -

"وہو ترجم کتاب الارثماطیقی"

ثابت بن قرہ کا یہ ترجمہ "المدخل الی علم العدد" کے نام سے شائع ہو گیا ہے -

ثابت بن قرہ سے پہلے ابو یوسف یعقوب بن اسحاق الکندی نے اس کا آزاد ترجمہ "کتاب رسالتہ فی المدخل الی الارثماطیقی" کے نام سے کیا تھا، دوسرا آزاد ترجمہ کندی کے شاگرد ابو العباس احمد بن الطیب السرخسی نے کیا - اسی زمانہ میں ثابت بن قرہ نے اس کی جوامع بعنوان "جوامع کتاب نیقوماخس فی الارثماطیقی" لکھی، چوتھی صدی میں ابو الوفاء البوزجانی نے اس سلسلے میں دو کتابیں لکھیں: "کتاب المدخل الی الارثماطیقی" اور "کتاب فیما ینبغی ان یحفظ قبل کتاب ارثماطیقی" ابو الوفاء کے معاصر علی بن احمد الانطاکی (المتوفی ۳۷۶ھ) نے اس کتاب کی تفسیر "کتاب تفسیر الارثماطیقی" کے عنوان سے لکھی -

ممکن ہے شیخ بو علی سینا نے بھی "ارثماطیقی نیقوماخس" کا اختصار "مقالہ الارثماطیقی" کے عنوان سے کیا ہو جس کا ابن ابی اُصیبعہ نے اُس کی تصانیف میں ذکر کیا ہے - یہ بھی ممکن ہے کہ یہی مقالہ ریاضیات شفاء کی "کتاب الارثماطیقی" ہو، بہر حال اتنا ثابت و محقق ہے کہ دیگر فنون ریاضیہ کی طرح شیخ نے فن ارثماطیقی میں بھی بہت سی تحقیقات کی تھیں - چنانچہ ابن ابی اُصیبعہ ابو عبید الجوزجانی ہی سے نقل کرتا ہے -

---

[1] اخبار العلماء باخبار الحکماء لابن القفطی صفحہ ۲۲۰ - ۲۲۱

"ففرغ من المنطق والمجسطی وکان قد اختصر اوقلیدس والارثماطیقی والموسیقی واورد فی کل کتاب من الریاضیات زیادات رای ان الحاجة الیہا داعیة۔ اما فی المجسطی فاورد عشرة اشکال فی اختلاف المنظر واورد فی آخر المجسطی فی علم الهیئة اشیاء لم یسبق الیہا واورد فی اوقلیدس وفی الارثماطیقی خواص حسنة" [1]

پس شیخ منطق اور مجسطی (علم الہیئۃ) کے مباحث کی تحریر سے فارغ ہوا، اقلیدس، ارثماطیقی (علم الاعداد) اور موسیقی کے مباحث کو وہ پہلے ہی مختصر کر چکا تھا۔ اس لئے فنون ریاضیات کی ہر کتاب میں وہ اضافے کئے جن کے متعلق اس کا خیال تھا کہ ضروری ہیں۔ مجسطی (علم الہیئت) میں اختلاف منظر (PARALLEX) کی بحث میں دس شکلیں بڑھائیں، نیز آخر مجسطی میں ہیئت کے ایسے مسائل بڑھائے جن کا اگلوں کو خیال بھی نہیں آیا تھا۔ اسی طرح اقلیدس (علم ہندسہ) اور ارثماطیقی (علم الاعداد) میں بڑے اچھے خواص کا اضافہ کیا۔

اور شیخ کے "علم العدد (ارثماطیقی) میں خواص حسنہ" کی ایک خوبصورت تلخیص ابوعبید الجوزجانی نے کی۔ کاش کوئی خدا کا بندہ ان "درر غرر" کو جوہر شناسوں کے سامنے پیش کر سکے۔

---

[1] طبقات الاطباء جلد ثانی صفحہ ۶ - ۷ -

بیان بابت ملکیت و تفصیلات متعلقہ ماہنامہ برہان دہلی

فارم چہارم

(دیکھو قاعدہ ۸)

۱- مقام اشاعت — اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶

۲- وقفۂ اشاعت — ماہانہ

۳- طابع کا نام — حکیم مولوی محمد ظفر احمد خاں

قومیت — ہندوستانی

سکونت — اردو بازار جامع مسجد، دہلی ۶

۴- ناشر کا نام — حکیم مولوی محمد ظفر احمد خاں

قومیت — ہندوستانی

سکونت — اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶

۵- ایڈیٹر کا نام — مولانا سعید احمد اکبر آبادی ام، اے

قومیت — ہندوستانی

سکونت — علی منزل، ڈگی روڈ، سول لائنز علی گڑھ

۶- مالک — ندوۃ المصنفین، اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶

میں محمد ظفر احمد ذریعہ ہذا اقرار کرتا ہوں کہ مندرجہ بالا تفصیلات میرے علم و اطلاع کے مطابق صحیح ہیں۔

دستخط ناشر

محمد ظفر احمد عفی عنہ

11/3/63

عرفی: حیات و تصنیفات

جناب - ع - و - اظہر صاحب - ایم - اے - دلی یونیورسٹی - دلی

تعارف و جائزہ :-

نوا را تلخ تر میزن چو ذوقِ نغمہ کمیابی — حُدی را تیز تر میخواں چوں محمل را گراں بینی

(عرفی)

مولانا جمال الدین محمد عرفی ۹۶۲-۶۳ھ م ۱۵۵۳-۵۵ء میں شیراز جیسے علما و شاعر خیز خطے میں پیدا ہوئے، شیراز کے فخر کے لئے شیخ سعدی و خواجہ حافظ ہی کم نہ تھے کہ اس سرزمین سے ایک اور نامور اور باکمال عالم وجود میں آیا۔

عرفی جس دور میں پیدا ہوئے وہ فارسی علم و ادب کے انتہائی عروج کا زمانہ تھا۔ ایران میں صفوی حکومت اپنی علم پروری کے لئے بہت مشہور تھی اور ہندوستان میں اکبر و جہانگیر کی علم دوستی و ادب نوازی کا سب کو علم ہے عرفی شیراز کے ایک مشہور و معزز خاندان کا چشم و چراغ تھا۔ اس کے والد زین الدین کلوئی شیراز کے منصف کے عہدہ پر مامور تھے اور عرفی کے دادا جمال الدین چادرباف بھی اپنے زمانہ کے معروف و محترم اشخاص میں سے تھے، عرفی کے حالاتِ زندگی تذکروں میں بہت کم ملتے ہیں حتیٰ کہ اس کی تاریخِ ولادت کے سلسلہ میں بھی تقریباً سب ہی تذکرے خاموش ہیں، کیونکہ اس نے ۹۹۹ھ میں ۳۶ برس کی عمر میں وفات پائی تھی اس لئے تاریخ تولد ۹۶۲-۶۳ھ م نکلتی ہے۔ عرفی کے نام تک کے بارے میں تو تذکرہ نویسوں میں اختلاف ہے، مآثر رحیمی میں خواجہ سیدی محمد[1] ہے۔ صاحب "میخانہ" نے اس کا نام محمد حسین اور احدی نے عرفات میں صرف "سیدی" لکھا ہے لیکن

---

[1] ایتھے ۱۴۵۱ مولانا سید (سیدی) محمد پسر خواجہ زین الدین علی بن جمال الدین۔

اس کا اصلی نام جمال الدین محمد عرفی ہی معلوم ہوتا ہے۔
عرفی کے اس تخلص کی کئی وجہیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) ایران میں جو عدالتیں مذہبی نہیں ہوتی ہیں وہ عرف کہلاتی ہیں اور چونکہ عرفی کے والد ایک ایسی ہی عدالت کے منصف تھے، اس لئے اس نے اپنا تخلص عرفی رکھا۔ مآثر رحیمی میں ہے "چوں پدرش بعض اوقات در دیوانِ حکام فارس بہ امر وزارت داروغہ دارالافاضل شیراز مشغولی می نمود، مناسبت شرعی عرفی را منظور داشتہ تخلص خود عرفی کرد"

(۲) دوسری ایک وجہ جو بہت اہم ہے اور جس پر اس مضمون میں مفصل بحث ہوگی وہ ہے عرفی کا فطرتاً مغرور ہونا۔ حسب نسب پر فخر۔ شخصیت اور صلاحیت پر تکبر، انانیت و خودستائی بخلاف دیگر شعراء کے وہ معزز اور بلند مرتبہ خاندان کا فرد تھا چنانچہ تخلص میں بھی بانکپن اور انفرادیت باقی رکھی۔
(۳) غیر معمولی ذہانت اور علمیت کی وجہ سے اس نے یہ تخلص اختیار کیا۔

علوم متداولہ کی تکمیل شیراز میں ہی کی بلکہ نقاشی و مصوری بھی سیکھی، تذکرۂ بہارستان سخن میں ہے۔ "عرفی علاوہ بر علوم متداولہ در مصوری و نقاشی ہم دست داشت" شعر و شاعری سے فطری مناسبت تھی، عین شباب میں جوہر دکھانے شروع کر دیئے، عرفی نے جب آنکھیں کھولیں تو ایران میں شاہ طہماسپ[۱] کی ادب نوازی کی دھوم مچی ہوئی تھی، شاعری میں فغانی ایک نئی طرز کے موجد مانے جاتے تھے، یہ عرفی کے ہم وطن تھے، ایک طرح سے جو زمین انھوں نے منتخب کی تھی، عرفی نے اپنی فطری صلاحیتوں کے سبب اسی میں چمن در چمن کھلا دیئے۔ اور لطف یہ کہ اپنے اوپر تقلید یا تتبع کا الزام نہیں آنے دیا۔ بلکہ اپنی خصوصیت اور انفرادیت یہاں بھی باقی رکھی، ایرانی ہم عصروں میں محتشم کاشی، وحشی یزدی اور غیرتی وغیرہ بہت مشہور ہیں، محترم ڈاکٹر نذیر احمد صاحب کی رائے میں عرفی اور ظہوری کی ملاقات شیراز میں ہوئی ہے اور مغلوں کے دربار میں آنے سے قبل عرفی احمد نگر ملا ظہوری کے پاس گیا۔ قدیم دوستی اور تعلق کی یاد تازہ کی۔

ہندوستان میں اکبر کا دور حکومت تھا۔ اس کی ادب نوازی اور علم پروری کا شہرہ سنکر دور دور سے

[۱] جلوس سنہ ۹۳۰ھ وفات سنہ ۹۸۴ھ

استادانِ فن کھنچے چلے آتے تھے۔ بادشاہ کی سرپرستی اور علم دوستی کو دیکھ کر بہت سے امراء اور سردار علم و ادب کی طرف مائل ہو گئے، اکبری دربار کے علاوہ بہت سی محفلیں، بہت سے دربار اور بہت سے مربیانِ علم و فن اس زمانہ میں موجود تھے، ان میں سب سے زیادہ مشہور شہزادہ جہانگیر، عبدالرحیم خانخاناں، حکیم ابوالفتح، خان زماں، خان اعظم کوکلتاش اور ظفر خان وغیرہ تھے، دکن میں ابراہیم عادل شاہ تھا، ان کی معارف پروری اور علم نوازی کا شہرہ ایران کسی قدر مبالغہ کے ساتھ ہی پہنچتا تھا، چنانچہ اہلِ علم و ہنر کی ایک بڑی تعداد نے ہندوستان کی طرف ہجرت کی۔ ہندوستان کے سرپرستوں اور مربیوں نے مہماں نوازی کی لاج رکھ لی۔ قدر و منزلت میں کوئی کسر اُٹھا نہ رکھی۔

۹۹۲ھ میں عرفی ہندوستان میں وارد ہوا، ایران سے اس کی ہجرت کے کئی سبب ہو سکتے ہیں۔

(۱) جیسا کہ عام طور پر اہلِ کمال ہندوستان کی طرف کھنچے چلے آتے تھے، عرفی بھی قدردانِ کمال و مربیِ علم و ادب کی جستجو میں یہاں وارد ہوا ہو، ممکن ہے یہاں کی سخاوت اور دریا دلی کی مبالغہ آمیز خبروں نے بھی متاثر کیا ہو اور اس سے نہ رہا گیا ہو۔

(۲) ہجرت کا ایک دوسرا سبب ایک حادثہ ہے جس نے عرفی کی زندگی یکسر بدل دی۔ عرفی[1] ایک خوبرو اور وجیہ شخص تھا۔ ۹۸۳ھ میں چیچک کے حملہ میں وہ زشت رو اور بدشکل ہو گیا جس کی وجہ سے اس کے اپنے پرائے ہو گئے۔ عرفی سے یہ سب برداشت نہ ہوا۔ آخر اس نے ہندوستان کا رُخ کیا۔ 'میخانہ' کے بیان کے مطابق "زشت روئی عرفی تا این درجہ بود کہ مردم از دیدن رویش گریزاں بودند، اغلباً ازہمیں جہت است کہ از ایراں مہاجرت کردہ رُو بہ ہندوستان کرد"۔

(۳) شاہ طہماسپ کی وفات[2] اور شاہ عباس کی تخت نشینی تک کا زمانہ ایران میں افراتفری اور انتشار کا زمانہ تھا، عرفی بھی اسی دور کے آخر میں ہندوستان آئے ہیں۔ ممکن ہے وہاں حالات ابتر ہو گئے ہوں اور ان کے لئے سوائے اس کے کوئی اور چارہ ہی نہ ہو۔

عرفی کے ورودِ ہند کے اسباب کے سلسلہ میں کوئی قطعی شہادت، (داخلی یا خارجی) موجود نہیں

---

[1] ماہِ نو مئی ۱۹۵۳ء، مفصل مضمون از عابد علی عابد۔ [2] وفات ۹۸۴ھ۔ ۹۹۵ھ تا وفات شاہ عباس ۱۰۳۸ھ

اور یہ سلسلہ مبنی برقیاس ہے۔ البتہ عرفی جیسے متکبر اور مغرور شخص سے یہ بعید ہے کہ وہ صرف جاہ طلبی یا لالچ میں ہندوستان چلا آئے۔ جبکہ اس کے قدر دانوں کی کبھی کمی نہ تھی، اگر شیراز چھوڑنے کا سبب زشت روئی کو قرار دیں تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ[1] اتنے طویل عرصہ تک وہ سب طعنے برداشت کرتا رہا۔ دوم یہ کہ اس کا رخ ہندوستان کی طرف ہی کیوں ہوا۔ بلاد فارس میں کہیں بھی چلا جاتا۔ یا اگر محض نفرت اور طعنوں کی وجہ سے ہندوستان آیا تو ایک اجنبی جگہ اس کا زیادہ اندیشہ تھا۔ میرے خیال میں مختلف عوامل نے اسے مجبور کیا۔ کسی ایک واقعہ پر اس کی ہجرت کو محمول نہیں کیا جا سکتا۔

راستہ میں ڈاکوؤں نے اس کی کل کائنات چھین لی، ایک رباعی میں اس واقعہ کی طرف اشارہ موجود ہے۔

دوشینہ کہ بردہ برد بردوشم بود | زانوچو عروس نو درآغوشم بود
پوشیدنی نداشتم غیراز چشم | چیزی کہ بزیر سر نہم گوشم بود

عام طور پر مشہور ہے کہ عرفی شیراز سے فتحپور آیا اور فیضی کا مہمان ہوا، لیکن محترم ڈاکٹر نذیر احمد کی رائے میں وہ پہلے دکن آیا۔ ملا ظہوری کے ساتھ رہا اور وہاں سے فتحپور آیا۔ اس سلسلہ میں ڈاکٹر صاحب نے "خلاصۃ الاشعار" پر انحصار کیا ہے[2] فتحپور پہنچکر فیضی کے یہاں قیام کیا۔ ابتدا میں تو یہ دوستی اتنی پکی تھی کہ پنجاب کے سفر میں اٹک تک فیضی کے ہمرکاب رہا لیکن کچھ ہی دن میں فیضی سے بگڑ گئی۔

میزبان کے لئے فیضی کے انتخاب کی مندرجہ ذیل وجوہات سمجھ میں آتی ہیں۔

(۱) فیضی کی معرفت دربار اکبری تک رسائی۔

(۲) ایک علمی و ادبی شخصیت سے ہی توقع کی جا سکتی ہے کہ وہ اہل علم و ادب کی قدر و منزلت ان کے مرتبہ کے مطابق کرے گا۔

(۳) معمولی درجہ کے آدمی کا مہمان بن کر پندار کو ٹھیس نہیں لگانا چاہتا تھا۔ اپنے خلق تکبر کو یہاں بھی قائم رکھا۔

---

[1] ظاہر مسلو قاید کے مطابق ۱۱ برس کا عرصہ ہوتا ہے۔ [2] ظہوری، حیات و تصنیفات از ڈاکٹر نذیر احمد ج ۱ ص ۲۳۲-۲۳۷ نیز برہان ج ۵۱ ص ۲۶۹

بہر صورت یہ دوستی جلد ہی ٹوٹ گئی۔ جیسا کہ منتخب التواریخ میں ہے "اول کہ از ولایت بفتحپور رسید پیشتر از ہمہ بشیخ فیضی آشنا شد والحق شیخ ہم با او خوب پیش آمد و درین سفر اخیر تا اٹک در منزل شیخ می بود مایحتاج الیہ او از وی بہم میرسید و درمیانہ شکر آبہا افتاد"

فیضی کے بعد عرفی کی نظر انتخاب حکیم ابوالفتح[1] پر پڑی یہ عرفی کے ہم وطن بھی تھے اور سخن شناس بھی اکبری دربار میں ہزاری منصب رکھتے تھے لیکن علم وادب کی سرپرستی میں بیدریغ خرچ کرتے تھے، حکیم موصوف نے قدردانی میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی بلکہ اس کا تعارف خانخاناں سے بھی کرا دیا۔ جو اُن کی وفات کے بعد عرفی کے ممدوح اور سرپرست بن گئے۔ عرفی نے حکیم ابوالفتح کی علمی صلاحیت سے بہت فائدہ اٹھایا۔ بدایونی کے مطابق " و او بحکیم ابوالفتح ربطے پیدا کرد و از آنجا بہ سفارش حکیم بخانخاناں مرتبت شد و روز بروز او راہم در شعر وہم در اعتبار ترقی عظیم روئی داد" خود حکیم گیلانی نے ایک رقعہ میں لکھا ہے " ملا عرفی و ملا حیاتی بسیار ترقی کردہ اند"

حکیم ابوالفتح کے دربار میں پہنچا تو یہ قصیدہ کہا :-

زہر گلی کہ ہوائے دلم کشاد نقاب	فلک بگلشن حسرت نوشت و رفت بباد
خیال بندگیت دوش نقش می بستم	زروی کسب شرف، نی زروی استعداد
بخدمت آمدم اینک بگو چہ مصلحت است	برآستان تو باید نشست یا ایستاد

خانخاناں کی شان میں پہلا قصیدہ حکیم ابوالفتح کی فرمائش سے لکھا تھا۔ اس قصیدہ کا مطلع یہ ہے۔

بیا کہ با دلم آں می کند پریشانی	کہ غمزۂ تو نکرد ست با مسلمانی

حکیم کی موت کے بعد عرفی مکمل طور پر خانخاناں کے دربار سے وابستہ ہوگیا۔ اس زمانہ میں اکبری دربار کے بعد اگر کوئی دربار سب سے بڑا تھا تو یہی دربار تھا۔ خانخاناں کے بارے میں اتنا کہنا ضروری ہے کہ وہ بیک وقت صاحب سیف وقلم تھا۔ خود عرفی نے بھی اس کے کمال کا اعتراف کیا ہے۔ ؎

اے داشتہ در سایۂ ہم تیغ و قلم را	وی ساختہ آرائش ہم فضل و کرم را

[1] وفات ۹۹۷ھ م ۱۵۸۹ء

خانخاناں کے دربار میں نظیری، شکیبی اور انیسی وغیرہ جیسے باکمال اور ماہرین فن تھے لیکن اس نے عرفی پر نوازشات کی بارش کردی، مآثر رحیمی میں ہے "درایام ملازمت تسلیم وکورنش کہ در ہندوستان متعارف ہست کہ بعوض سلام بصاحبان می کنند بہ صاحب خود نمی کرد۔ بہر طرز و طور روشی کہ میخواست در مجالس می نشست" اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ عرفی کا غرور کس حد تک پہنچا ہوا تھا اور رحیم اس کی ناز برداریاں کس طرح کرتے تھے۔ ایک موقع پر قصیدہ کے صلہ میں ستر ہزار روپیہ دیا۔ مآثر رحیمی[1] سے ظاہر ہوتا ہے کہ عرفی نے رحیم کی قربت سے بھی فائدہ اٹھایا۔

ابوالفتح و رحیم کے علاوہ عرفی کے ممدوحین کی فہرست میں اکبر اور شہزادہ سلیم کا نام بھی آتا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ عرفی کا یہ قصیدہ ؎

صباح عید کہ در تکیہ گاہ ناز و نعیم   گدا کلاہ نمد کج نہاد و شہ دیہیم

غیر معمولی جوش و خروش کا حامل ہے اور یہ شہزادہ سلیم پر فریفتہ ہونے کی دلیل ہے۔ اولاً تو یہ بات محل نظر ہے کہ یہ قصیدہ دیگر قصائد کی نسبت غیر معمولی جوش و خروش کا حامل ہے، اور اگر بفرض محال اس کو تسلیم کرلیا جائے کہ جوش و سرمستی میں یہ اور قصائد سے بڑھا ہوا ہے تو آخر اس کا لازمی نتیجہ یہ تو نہیں ہوتا کہ عرفی سلیم کے دیوانے تھے، قصیدہ گو کو اپنے کسی ممدوح سے عقیدت بھی ہوتی ہے وہ اس کی شان میں اپنے دلی جذبات کا اظہار کرتا ہے، کیا یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مغلوں کے جلال و جبروت کے اس عالم عروج میں عرفی اس کو بر سر عام پڑھنے کی حماقت کرتے اور وہاں سے زندہ سلامت بھی لوٹ آتے۔ جہانگیر[2] کی عمر اس وقت ۲۰ برس تھی، یہ بھی نہیں تسلیم کیا جاسکتا کہ وہ عرفی کے اظہار عشق کو نہیں سمجھ سکتا تھا۔ عشق و محبت کی حاشیہ آرائی بعد کے لوگوں نے کی ہے۔

خانخاناں نے دربار اکبری میں عرفی کو پیش کیا۔ اکبر نے بھی عنایات و نوازشات کی بارش کردی۔ ۹۹۷ھ م ۱۵۸۹ء میں اکبر کے ساتھ کشمیر گیا۔ کشمیر کی شان میں اس کا قصیدہ ؎

گر سوختہ جانے بکشمیر درآید   +   گر مرغ کبابست پر و بال برآید

بہت ہی شان دار ہے۔

---

[1] بہ ادراک فرخی بیمن تربیت و شاگردی دعا گوی این ودانای رموز سخن تمام و حرفی الاتمام در نظم با فکش بہم رسید"

[2] سیر المتاخرین + تاریخ پیدائش ۹۷۷ھ، تخت نشینی ۱۰۱۴ھ م ۱۶۰۵ء، وفات ۱۰۳۷ھ م ۱۶۲۷ء

عرفی کی تاریخ وفات میں تقریباً سب ہی تذکرہ نگاروں کا اتفاق ہے۔ عبدالباقی نہاوندی[۱] عرفی کی وفات کے سلسلہ میں لکھتا ہے۔

"بتاریخ شوال نہ صد و نود و نہ (۹۹۹ھ) در لاہور جہانِ فانی وداع نمودہ بہ عالمِ جاودانی شتافت"

اکبر نامہ ۹۹۹ھ کے واقعات کے ذیل میں ہے" سیزدہم عرفی شیرازی رخت ہستی بربست" طبقات میں وجہ وفات بھی ہے" در عنفوانِ جوانی بمرضِ اسہال درگذشت" مرتے وقت یہ رباعی لب پر تھی۔

عرفی دمِ نزع است و ہمان مستی تو   آخر بچہ مایہ بار بر بستی تو
فرداست کہ دوست نقد فردوس بکف   جویای متاع است و تہی دستی تو

تذکرہ دافستانی سے معلوم ہوتا ہے کہ حاسدوں نے زہر دیدیا۔ کچھ لوگوں کا خیال ہے یہ کام شہزادے کے اشارے سے ہوا۔

انتقال کے وقت عرفی کی عمر ۳۶ برس کی تھی، لاہور میں دفن ہوا لیکن اس کی ہڈیوں[۳] کو ایک قلندر نجف لے گیا اور وہاں لیجاکر دفن کردیں، بعض تذکرہ نگار اس کا ذمہ دار غیاث بیگ کو ٹھہراتے ہیں جس نے اس خدمت کے صلہ میں اس قلندر کو کثیر رقم دی، اس کا سبب خواہ کچھ بھی ہو لیکن اس سے عرفی کی وہ پیشین گوئی ضرور پوری ہوئی جو اس نے اپنے ایک شعر میں کی تھی۔

بکاوش مژہ از گور تا نجف بردم   اگر بہند ہلاکم کنی وگر بہ تتار

بدایونی نے تاریخ وفات نکالی ہے" عرفی جوانہ مرگ شدی" اور "دشمن خدا"

عرفی کے کلام پر بحث کرنے سے قبل اس کے کردار کی دو اہم خصوصیتوں کا ذکر ضروری ہے تاکہ اسکی زندگی اور ماحول کے پس منظر کی تصویر مکمل ہوجائے۔

(۱) علمی سنجیدگی اور ادبی گہرائی کے باوجود عرفی نے اپنی زندہ دلی کو مرنے نہیں دیا۔ اس کی حاضر جوابی اور بذلہ سنجی کا ذکر آج تک ہوتا ہے، طنز و ظرافت اور لطیفوں سے اس کی ذہانت اور سرعت فہمی کا اندازہ ہوتا ہے، ایک طرف نازک مزاجی اور بد دماغی کا یہ عالم کہ خانخاناں کے دربار میں آداب بجا نہیں لاتا۔ دوسری

۱؎ بحوالہ تقی کاشی تاریخ وفات ۱۰۰۲ھ ۲؎ مصنف مآثر رحیمی۔ ۳؎ بحوالہ مفتاح التواریخ بر مآخذ مرآۃ جہاں نما

طرف خوش طبعی اور زندہ دلی کی وہ مثال کہ مبارک کی جگہ " ممارک " لکھ دو۔

(۱۱) اس کے کردار کلام کی دوسری قابلِ ذکر خصوصیت عرفی کا غرور و تکبر ہے، وہ مناسب اور نامناسب کسی موقعہ پر بھی اپنی تعریف کرنے سے ذرا نہیں ہچکچاتا حتیٰ کہ نعت و منقبت میں بھی دو چار شعر اپنی مدح میں کہہ جاتا ہے۔ گو عرفی کے کلام کی جملہ خصوصیات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس نے اپنی ذات کو نظر انداز نہیں کیا۔ اور خواہ مخواہ کے مصنوعی انکسار یا عجز سے کام نہیں لیا اور نہ ہی شاعرانہ تعلی ہے۔ لیکن بعض مرتبہ حدِ اعتدال کو پار کر جاتا ہے اور اس کا اسلوب " در مدح خود " ناگوار گزرتا ہے۔ مناسب ہے کہ عرفی کے غرور و تکبر کی چند مثالیں پیش کی جائیں۔

(ا) تخلص کے انتخاب میں اس نے انفرادیت اور عظمت کو پیش نظر رکھا۔

(ب) ممدوحین کے انتخاب کے سلسلہ میں اس کی احتیاط بھی کم قابلِ قدر نہیں، صرف بلند مرتبہ اور سخن شناس لوگ ہی اس کے ممدوح و مربی بن سکے ہیں، اس کی طبیعت یہ بھی گوارا نہیں کرتی کہ اس کے محسنین اور ممدوحین کی فہرست طویل ہو، بلکہ اس کا نظریہ تو یہ ہے:۔ ؎

یک منعم، و یک نعمت و یک منت و یک شکر ؁ صد شکر کہ تقدیر چنیں راندہ قلم را

(ج) حسب نسب کے معاملہ میں اس کا غرور بہت بڑھا ہوا تھا۔

از نقش و نگارِ در و دیوارِ شکستہ ؁ آثار پدید ست صنادیدِ عجم را

(د) عرفی نے اپنی علمیت، ذاتی صلاحیت اور مقبولیت کا اندازہ بہت زیادہ لگایا، مثلاً سعدی کے بارے میں اس کا نظریہ ؎

نازش سعدی بمشت خاک شیراز از چہ بود ؁ گر نبود آگہ کہ گردد مولد و ماوائے من

ان اشعار میں متقدمین پر خوب چوٹیں کی ہیں۔ ؎

انصاف بدہ یا الفرج و انوری امروز ؁ بہر چہ غنیمت نشمارند عدم را

بسم اللہ ز اعجاز نفس جاں دہ شاں باز ؁ تا من قلم اندازم و گیرند قلم را

خاقانی پر اعتراض کیا ہے۔

بیں کہ تافتہ ابریشمش چہ خامی بافت ز تاب اطلس من شعرباف شروانی
زمانہ بیں کہ مرا جلوہ داد تا از رشک بداغہای پس ازمرگ سوخت خاقانی

اس کا جواب نظیری نے دیا تھا۔ ؎

دریں قصیدہ بہ گستاخی ارچہ عرفی گفت بداغ رشک پس ازمرگ سوخت خاقانی
کنوں بگور چناں او برشک می سوزد کہ در تنور تواں گوسفند بریانی

ظہیر فاریابی کے بارے میں اس کا خیال :-

فرامدی نداشتہ چون من جہان نظم این حرف با ظہیر تواں گفت بے ہراس

ایک غزل کے مقطع میں امیرخسرو پر بھی وار کیا ہے ؎

صلائے شعر بہ عرفی شکر آرد طوطی خبرش نیست کہ او طوطی شکر شکن ست

اگر عرفی کے فخر و غرور کا تجزیہ کیا جائے تو ذیل کے عوامل اس کے محرک وباعث پائے جائیں گے۔

(۱) معزز خاندان کا فرد ہونے کے باعث دماغ آسمان پر چڑھ گیا۔ بخلاف دیگر شعراء عام طور پر پیشہ ور خاندانوں سے متعلق تھے۔

(۱۱) علمی فضیلت اور ادبی برتری نے بھی اس میں ہوا بھری، عام شعراء کی نسبت اس کی علمیت و صلاحیت زیادہ تھی، اسی وجہ سے مقابلہ میں کامیابی بھی نصیب ہوئی۔

(۱۱۱) فخر و غرور کو شاعری کی ایک صنف کے لحاظ سے شعوری طور پر برتا، اس کی یہ خواہش تھی کہ اس کی انفرادیت باقی رہے، متقدمین نے اسی میدان کو پامال نہیں کیا تھا، یا اگر کسی نے کوشش بھی کی تھی تو وہ حق ادا نہیں کر سکے تھے، عوام نے بھی ادب میں اضافہ اور جدت کی حیثیت سے اس کے کلام کو اپنایا۔ اس کے جواب میں عرفی نے اور زور و شور سے اس صنف کو برتا، اور فخریہ کا حق ادا کر دیا۔ اور کوئی ہوتا تو منہ کی کھاتا۔ اس کی انانیت اور فخر شعوری ہے۔ چنانچہ وہ اقرار کرتا ہے۔ ؎

عمرے برعونت صفتِ خود کردم ٭ چندے بشکست می ستایم خود را

(۱۷) چوتھا سبب اس کی غیر معمولی مقبولیت اور خوش نصیبی بھی ہے، دیگر شعراء مر تے مر گئے لیکن قبول عام

نہ نصیب ہوا اور ۳۶ برس کی عمر میں ہی اس کا یہ عالم تھا کہ ایران وہندوستان وترکی میں اس کی شہرت پھیل گئی۔ درباروں سے لیکر گلی کوچوں تک یہاں اس کے کلام کے دلدادہ اور عزت کرنیوالے پائے جاتے تھے، اسکی شہرت ومقبولیت کا اعتراف ملا بدایونی[1] نے بھی کیا ہے " او وحسین ثنای از شعر عجب طالعی دارند کہ ہیچ کوچہ وبازاری نیست کہ کتاب فروشانِ دیوانِ این دو کس را در سر راہ گرفتہ بالیستند وعراقیان وہندوستانیان نیز بہ تبرک می خرند "

ظاہر ہے اتنی سی عمر میں جب عرفی کو کمال وقبول کی معراج حاصل ہوگئی تو اس نے عقل ودرشد کی نسبت جوش وخروش سے زیادہ کام لیا اور یہ ایک نوجوان سے بعید بھی نہیں، ایک طرف تو وہ جوش میں حدِ اعتدال کو پار کر گیا، دوسرے ایک زمانہ اس کے رویہ کا شاکی ہوگیا۔

عرفی کے فخر وغرور کے سلسلہ میں مولانا شبلی اور پروفیسر براؤن کی آراء بھی قابلِ غور ہیں۔

" اس سے[2] انکار نہیں ہوسکتا کہ عرفی حد سے زیادہ مغرور اور خود ستا تھا اور اساتذۂ سلف کا نام اپنے مقابلہ میں تحقیر سے لیتا تھا۔"

[3] INSPITE OF HIS OPPORTUNITIES AND UNDOUBTED TALENTS, URFIS INTOLERABLE CONCIET AND ARROGANCE MADE HIM MANY EVENILES.

(۴) عین ممکن ہے اس نے یہ رویہ ردِعمل کے طور پر اختیار کیا ہو، جب لوگ اس کی زشت روئی کی وجہ سے اس سے نفرت کرنے لگے تو اس نے علم وادب کے میدان میں جہاں اس کا درجہ بلند تھا اپنے دل کی بھڑاس نکالی، اس طرح ایک گونہ اپنے آپ کو تسلی دی۔

بہرصورت ان داخلی اور خارجی شہادتوں سے عرفی کے ماحول اور کردار کو سمجھنے میں کافی مدد ملتی ہے، اور اس کا کلام وپس منظر سمجھ میں آجاتا ہے۔

قصیدہ کارِ ہوس پیشگاں بود عرفی ۔۔۔ تو از قبیلۂ عشقی وظیفہ ات غزل است

---

[1] منتخب التواریخ ص ۲۸۵ [2] شعر العجم ج ۳ ص ۔۔۔ [3] HISTORY OF PERSIAN LITERATURE VOT IV P. 245

مولانا شبلی کے قول کے مطابق عرفی غزل میں نظیری کے ہم پلہ ہے لیکن ستم ظریفی یہ ہے کہ اس کی تمام تر شہرت چند قصیدوں کے باعث ہے۔

عرفی کے کلام کی خصوصیات میں الفاظ کا انتخاب، ہم آہنگی اور موسیقیت، معنویت کے لحاظ سے کلام کی بلندی اپنی ذات پر فخر، والہانہ پن، مضمون آفرینی، تشبیہات میں ندرت، جدید ترکیبات، فلسفیانہ خیالات، اخلاقیات کی تعلیمات اور ان سب سے بڑھ کر رندی، سرمستی اور جوش و خروش شامل ہے۔

شہزادہ سلیم کی شان میں کہا ہوا یہ قصیدہ:-

صباح عید کہ در تکیہ گاہ ناز و نعیم — گدا کلاہ نمد کج نہاد و شہ دیہیم

شہزادے نے عرفی کو طلب کیا ہے، قاصد کی آمد، اپنے دل کی کیفیت اور حرکات، ان سب کی تصویر کھینچتا ہے۔

کہ ناگہاں ز درم در رسید مژدہ دہی — چنانکہ از چمن طالعم بمغز شمیم
چہ گفت گفت کہ "ای مخزن جواہر قدس" — چہ گفت گفت کہ ای مطلب بہشت نعیم
بیا کہ از گہرت یاد می کند دریا — بیا کہ تشنہ لبت را طلب کند تسنیم
زلال چہرۂ امید، نقد اکبر شاہ — طراز دولت جاوید، شاہزادہ سلیم
ازیں پیام دلم شد شگفتہ و شاداب — چنانکہ باغ ز شبنم، چنانکہ گل ز نسیم

قاصد کا یہ پیام سن کر عرفی کھڑے ہو گئے۔ جلدی میں انہیں سر پیر کا ہوش نہیں رہا۔

بہ قتادم و گشتم چناں شتاب زدہ — کہ دست اہل کرم در نثار گوہر و سیم
مرا چو دوش بدوش ادب بدید ایستاد — بلطف خاص بدل کرد التفات عمیم
رموز کورنش و تسلیم را ادا کردم — برلب مردم دانا و بذلہ سنج ندیم
نگفت و من لشنودم ہر انچہ گفتن داشت — کہ در بیان نگہش کرد بر زباں تقدیم
لبش چو نوبت خویش از نگاہ باز گرفت — فتاد سامعہ در موج کوثر و تسنیم

شہزادے کی تعریف کرتے کرتے اپنا بھی خیال آتا ہے۔ ؎

خدا یگانہ گویم بمدح خویش دو بیت — کزیں نیاز دو پرہیز کرد طبع سلیم

ز زادہ دل و طبع اگر شود آگاہ — باصل خویش نتازد زشرم دُرِّ یتیم

مثال طبع من و ہر طبیعتی کہ جز اوست — زلال ماءِ معین ست، دُردِ ماءِ حمیم

اتنا کچھ کہنے کے بعد ان کو خیال آتا ہے کہ یہ موقع نہیں کہ وہ اپنی تعریف کریں، چنانچہ وہ خاموشی اختیار کرنے کی تلقین کرتے ہوئے دعا پر آجاتے ہیں۔ ؎

خموش عرفی ازیں ترہات وقت دعاست — برآر، دست بدرگاہِ کردگار کریم

بعض عرفی نواز حضرات خودداری اور غرور میں فرق نہیں کرتے۔ وہ عرفی کے فخریہ کو خودداری قرار دینے کی کوشش کرتے ہیں، حالانکہ بحیثیت صنف شعر میں اضافہ کے یہ محاسن میں قرار پائے لیکن ذاتی اوصاف اور شخصی صفات میں یہ عرفی کی کمزوری ہی شمار ہوگا۔ عرفی کے کلام سے ایسا اندازہ ہوتا ہے جیسے ایک محروم اور ستایا ہوا انسان اور اسے موقع مل جائے تو وہ ایک ہی سانس میں سب کچھ کہدے۔ یاد کرکر کے اپنے محاسن اور دوسروں کے معایب گنواتا ہے۔ عرفی کے نابغہ (Genius) ہونے میں کوئی شبہ نہیں، اتنی کم عمری میں جو علمیت اور صلاحیت اس کو حاصل ہوگئی تھی وہ محض ودیعت ایزدی ہوتی ہے۔ لیکن اس نے اس کا غلط استعمال کیا، شواہد و واقعات کی روشنی میں اسکی شخصیت کا یہ دھبہ صاف نظر آتا ہے۔ معاصرین کے اقوال، مورخین کے بیانات، عرفی کا کردار، دوستوں کے ساتھ رویہ اور تعلقات آخر یہ سب شہادتیں اتنی اہم اور حقیقی ہیں کہ ان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ہے۔

بدایونی[1] کہتے ہیں "جوانی بود صاحب فطرت عالی وفہم درست و اقسام شعر نیکو گفتی، اما از بس عجب و نخوت کہ پیدا کرد از نظرہا افتاد"

(باقی)

---

[1] منتخب التواریخ ص ۲۸۵

نظم ونثر کی تاریخی اور تنقیدی حیثیت

از جناب جوہر صاحب نظامی

خدا بخش اورنٹیل لائبریری پٹنہ

عظیم آباد جس نے اجڑی ہوئی دلی کو نیا جنم دیا تھا ظاہر بینوں کیلئے صرف سیاسی اور تجارتی گرم بازاری کی ایک منڈی ہے لیکن اہلِ نظر کے نزدیک قدیم زمانہ سے علم وفن اور شعر وادب کا ایک بڑا مرکز رہا ہے بالخصوص مشرقی علم وفن کی ترقی ونشوونما کا بہت بڑا گہوارہ رہ چکا ہے۔

بیدل وراسخ ہی کے زمانہ سے شعر وشاعری کا چرچہ پھیلا اور اب تک یہاں کے لطیف الخیال اور خوش مذاق لوگ اس بادۂ کہن کے نشہ میں مخمور نظر آتے ہیں، اس وقت اُردو زبان وادب کی خدمت کا جو ولولہ اور جوش وخروش یہاں کے لوگوں میں پایا جاتا ہے وہ اس قدیم زمانہ کی یادگار ہے۔

لیکن مدت سے ہمارے ملک اور ہماری انشا پر نظم ونثر کے بادل چھائے ہوئے ہیں ان کے پھٹنے اور چھٹنے میں زمانہ کا ہاتھ بیکار ثابت ہوا ہے۔ جس بابرکت سرزمین نے حضرت شاہ ولی اللہؒ اور حضرت حکیم الامت تھانویؒ مولانا شبلی، مولانا سیلیمان ندوی، مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا عبدالماجد دریا آبادی، اقبال اور ٹیگور سے معنی آفریں اور نغمہ خواں پیدا کئے ہوں، قوم کو چونکا دینے والے، دلوں کو ہلا دینے والے انسان جس خاک پاک سے اُٹھے ہوں بے شبہ وہ تمام فخر ومباہات کی مستحق ومجاز ہے، مگر شکوہ یہ ہے کہ ہمارے تذکرے نویس بلکہ بعض اوقات دعویداران تاریخ نگاری بھی سخن سازی اور صوبائی عصبیت کی رَو میں بہت کچھ بھول جاتے ہیں، میں کسی تذکرہ نویس یا مورخ کا نام لیکر گنہگار بننا نہیں چاہتا آپ خود ان تذکروں کو ملاحظہ فرمایئے اور فیصلہ کیجئے کہ بہار و بنگال اور دوسرے صوبوں کے ادیبوں اور شاعروں کے ساتھ ان کا عمل کیا رہا ہے۔؟

بہرحال اس وقت اُردو ادب کی جس صنف کے متعلق اظہارِ خیال کرتا ہے اس پر ابتک اُردو زبان میں بہت کم لکھا گیا ہے۔ نظم کے باب میں تاریخی اور تنقیدی حیثیت سے کافی ادبی سرمایہ موجود ہے لیکن نثر کے ترکیبی اجزاء کے متعلق ابتک اردو زبان میں کوئی مستند لٹریچر موجود نہیں ہے۔ حالانکہ اگر نثر کے حسن و قبح اور عیب و ہنر سے علمی اصول کے مطابق بحث کی جائے تو عربی علم و ادب کی کتابوں میں اس قدر کافی مواد موجود ہے کہ اس پر ایک مستقل کتاب لکھی جا سکتی ہے، لیکن یہ کام کسی فکرِ معاش سے آزاد اور صاحبِ بصیرت محققِ اُردو کا ہے، یہاں اصولاً چند ادبی نکات بیان کرنا چاہتا ہوں۔

اس سلسلہ میں پہلی بحث یہ ہے کہ نظم و نثر کی ادبی اور افادی حیثیت کیا ہے؟ اور اس حیثیت سے ان دونوں میں کس صنف کو ترجیح حاصل ہے؟ عام دستور تو یہی ہے کہ جو شخص جس موضوع پر کچھ لکھتا یا بولتا ہے خواہ مخواہ اس کے بہت سے فضائل و مناقب بیان کرتا ہے، خود تاریخِ ادب اُردو لکھنے والوں کی اکثریت سے ایسی ادبی غلطیاں اور ناانصافیاں ہوئی ہیں، لیکن مجھے اس قسم کی سخن سازی کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ خود صاحبِ علم و ادب نے نثر کی جامعیت اور قطعیت کو ادبی حیثیت سے نظم پر ترجیح دی ہے اور دلیل یہ قائم کی ہے کہ نظم میں وزن اور قافیہ کی وجہ سے شاعر کو بعض غیر ضروری الفاظ بڑھانا پڑتے ہیں جن کو اصطلاح میں حشو کہتے ہیں، مقدم کو مؤخر اور مؤخر کو مقدم کرنا پڑتا ہے جس کا نام تعقید ہے، بعض اوقات فصیح الفاظ کے بجائے سبک اور غیر فصیح الفاظ بھی ضرورتِ شعر کی وجہ سے استعمال کرنے پڑتے ہیں اور وزن و قافیہ کی ان پابندیوں کا اثر معانی و مطالب پر پڑتا ہے کہ نظم میں معانی و مطالب الفاظ کے تابع ہو جاتے ہیں، حالانکہ اصولاً الفاظ کو معانی و مطالب کا تابع ہونا چاہیئے۔ لیکن نثر میں اس قسم کے لفظی تصرفات کی ضرورت نہیں واقع ہوتی ہے اس لئے نثر میں الفاظ معانی و مطالب کے تابع ہوتے ہیں جو اصل مقصود ہیں، اس دلیل کی تائید میں اہلِ ادب نے اس قسم کی بہت سی مثالیں جمع کی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ جب کبھی نثر کو نظم کے قالب میں ڈھالا گیا ہے تو غیر ضروری الفاظ بڑھ گئے ہیں، اس کے برخلاف جب کبھی نظم کو نثر کے قالب میں ڈھالا گیا ہے تو غیر ضروری الفاظ چھٹ گئے ہیں اور قدرتی طور پر کلام میں ایجاز و اختصار پیدا ہو گیا ہے اور عبارت اس سانچے میں ڈھل کر نکھر گئی ہے۔

ادبی حیثیت کے ساتھ ساتھ افادی پہلو سے بھی نثر کو نظم پر ترجیح حاصل ہے کیونکہ نظم میں زیادہ تر توجہ گرگئی،

حسن وعشق، مدح سرائی وچاپلوسی اور شراب وغیرہ کے مضامین بے تکلفانہ بیان کئے جاتے ہیں جو اخلاقی اور مذہبی اعتبار سے قابلِ اجتناب ہیں یہی وجہ ہے کہ کوئی پیغمبر آج تک شاعر نہیں ہوا۔ اہل عرب جن کے یہاں شاعری کو بڑی اہمیت حاصل ہے انہیں غیر اخلاقی مضامین کی وجہ سے شاعری کو متانت اور وقار کے مخالف سمجھتے تھے، چنانچہ عرب کے مشہور شاعر امرؤ القیس نے جو ایک بادشاہ کا لڑکا تھا جب اپنی بزم شراب میں ایک رندانہ شعر پڑھا تو اس کے باپ نے اس کو قتل کر دینا چاہا۔ اسی طرح کی اور بھی مثالیں ہیں۔

اس کے بخلاف نثر زیادہ تر علمی، اخلاقی، معاشرتی، تمدنی، سیاسی اور مذہبی مضامین پر مشتمل ہوتی ہے اور اس نے اس کا پایہ اس قدر بلند کر دیا ہے کہ وہ ایک پیغمبر کا معجزہ بن سکتی ہے۔

نظم کی مستی وسرشاری کا کیا کہنا! اس میں ساحرانہ طاقتیں بھی پوشیدہ ہیں، بے پناہ لطافتیں بھی ہیں اور جذب و کشش بھی لیکن اس کو معجزانہ طاقت کبھی نصیب نہیں ہوئی۔

نظم ونثر کے باہمی موازنہ اور نثر کے ترجیحی وجوہ بیان کرنے کے بعد ایک اہم ادبی بلکہ زیادہ علمی اور فلسفیانہ بحث یہ ہے کہ نثر کس کو کہتے ہیں؟ اور نثر کے معیاری چوکھٹے میں جو تصویر آویزاں ہے اس کے خد وخال کیسے ہیں؟ ایسا تو نہیں کہ فریم بڑا ہو اور تصویر چھوٹی، نثر کے حسن کی تعریف کیا ہے؟ عام طور پر کلام انسانی کی تقسیم دو صنف میں کی گئی ہے یعنی نظم ونثر، اس کے علاوہ بظاہر کلام کی تیسری قسم نہیں ہے لیکن بعض صاحبِ فکر حضرات نے کلام کی ایک ایسی قسم کی طرف اشارہ کیا ہے جو نظم ونثر دونوں سے الگ ہے اور میں اس اشارہ کی توضیح کرنا چاہتا ہوں۔

پروفیسر سید محی الدین قادری زور نے اپنی کتاب روحِ تنقید میں دو شخصوں کا جو غالباً ادیب ہونے کے ساتھ ساتھ فلسفی بھی تھے ایک مختصر سا مکالمہ نقل کیا ہے ان میں ایک سوال کرتا ہے۔

تو سوائے نظم اور نثر کے کوئی تیسری صورت ہے ہی نہیں ؟

دُوسرا جواب دیتا ہے ——— جی ہاں جو چیز نظم نہیں وہ نثر ہے جو نثر نہیں وہ نظم ہے۔

پہلا پھر پوچھتا ہے ——— اچھا، آدمی جو بولتا ہے وہ کیا چیز ہے ؟

دوسرا نہایت متانت کے ساتھ جواب دیتا ہے ——— نثر!

اب پہلا طنز آمیز تعجب سے سوال کرتا ہے۔

ہائیں جب میں اپنے آدمی سے کہتا ہوں کہ ذرا سلیپر لانا اور میرا کنٹوپ دیدینا تو کیا یہ نثر ہوئی ؟

دوسرا پھر اسی متانت سے جواب دیتا ہے ——— جی ہاں !

پہلا پھر تعجب بلکہ تمسخر سے کہتا ہے۔

ارے میاں سچ کہتا یہ جو میں کچھ اوپر چالیس برس سے بولتا رہا ہوں یہ سب نثر تھی اور مجھے کانوں کان خبر نہ ہوئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ جس طرح ہر منظوم کلام شعر نہیں اسی طرح ہر غیر منظوم کلام نثر بھی نہیں، کیونکہ کلام، منثور کے لئے صرف غیر منظوم ہونا کافی نہیں بلکہ اہلِ ادب کے نزدیک اس کے لئے اور بھی بہت سے اجزاء کی ضرورت ہے۔

ادیبانہ نثر اگرچہ نظم نہیں ہے لیکن شاعری کے تمام اجزاء مثلاً سلاست، روانی، برجستگی، توازن تشبیہ و استعارہ، صنائع و بدائع وغیرہ سب کے سب اس کا لازمی جزو ہیں اور ادیبانہ نثر کی بہترین کتابوں میں یہ اجزاء نہایت کثرت سے پائے جاتے ہیں۔

جس طرح اعلیٰ درجہ کی ادیبانہ عبارت حدِ اعجاز کو پہنچ کر نظم و نثر دونوں سے مختلف ہو جاتی ہے اسی طرح ادنیٰ درجہ کا کلام بھی جس میں ہماری روزمرہ کی بول چال شامل ہے شاعرانہ خصوصیات سے معرّیٰ ہو کر نظم و نثر سے بالکل الگ ہو جاتا ہے، آسمانی کتابوں میں قرآن مجید اور انسانی کلام میں گلستاں نثر کی اعلیٰ کتاب ہے اور اس میں بھی شاعری کے یہ تمام اجزاء یہاں تک کہ اس دور کی مبغوض ترین چیز یعنی مقفیٰ عبارتیں بھی بے ساختگی کے ساتھ موجود ہیں اور اپنی مشترکہ شاعرانہ خصوصیات کی بنا پر نظم و نثر بظاہر متحد ہو گئی ہیں چنانچہ روحِ تنقید میں لکھا ہے:۔

"یہ ایک عام خیال ہے کہ نثر اور نظم اپنی خصوصیت اور ترتیبِ ظاہری کے لحاظ سے بالکل مختلف ہیں لیکن جب ان کے امتیازی مادہ کی تحقیق کرنے بیٹھے تو معلوم ہوتا ہے کہ نثر اور نظم کو مختلف النوع کہہ دینا زبانی تو آسان ہے لیکن اس کو ثابت کر دکھانا دشوار ہے۔ موجودہ زمانہ میں تو نظم اور نثر میں بہت کم اختلاف باقی رہ گیا ہے ایک طرف تو غیر مقفیٰ یا نظم عاری لکھی جاتی ہے اور دوسری طرف نثری شاعری کے عنوان سے مضمون آرائی ہوتی ہے۔ جن کے مطالعہ کے بعد ہم تھوڑی دیر کیلئے انگشت بدنداں متحیر سے ہو جاتے ہیں کہ کس چیز کو مابہ الامتیاز قرار دیں"۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ باوجود اس شاعرانہ اشتراک کے نظم و نثر باہم مختلف ہیں اور دونوں میں نمایاں مابہ الامتیاز موجود ہے

جہاں تک لفظی حیثیت سے شاعرانہ عناصر کا تعلق ہے نظم و نثر دونوں میں کچھ بہت زیادہ فرق نہیں ہے لیکن معنوی حیثیت سے نثر نظم سے بالکل مختلف ہے۔ نظم میں جو مضامین بیان کئے جاتے ہیں وہ اور ہیں اور نثر جن مضامین پر مشتمل ہوتی ہے وہ اور ہیں، حسن و عشق کے مضامین، رندی و مستی کے خیالات بوالہوسی و حسن پرستی کے جذبات غرض اسی کے غیر اخلاقی مضامین زیادہ تر نظم کا معنوی عنصر ہیں، بعد کو اگرچہ نظم میں بھی ہر قسم کے اخلاقی، فلسفیانہ، تعلیمی، علمی اور صوفیانہ مضامین بھی شامل کر لئے گئے لیکن یہ امتزاج اس وقت ہوا جب نثر کی کتابوں نے ان مضامین کو شعراء سے روشناس کیا۔ اس کے برخلاف نثر میں جو مضامین بیان کئے جاتے وہ زیادہ تر اخلاقی، معاشرتی، تمدنی اور مذہبی حیثیت رکھتے ہیں۔ اخلاق و رواداری، محبت و ہمدردی، تبلیغ و دعوت، اطاعت و فرمانبرداری و صلۂ رحمی غرض اس قسم کے ہزاروں پاکیزہ خیالات کی اشاعت صرف نثر ہی کے ذریعہ سے کی جاتی ہے، عرب کی شاعری بہت سے رذائل اخلاق کا مجموعہ تھی لیکن وہی عرب جب خطبہ دینے کھڑے ہوتے تھے تو ان کے خطبات یکسر اخلاقی، قومی اور ملکی روایات و جذبات سے لبریز ہوتے تھے۔ قرآن حکیم انہی خطبات کے انداز پر نازل ہوا ہے کیونکہ وہ اول سے آخر تک اصلاحی اخلاقی، علمی، معاشرتی، تمدنی اور مذہبی مضامین کا پاکیزہ مجموعہ ہے اور یہ تمام مضامین شاعرانہ اسلوب عبارت میں بیان کئے گئے ہیں، اور انہی شاعرانہ اسلوب کی بنا پر اہل عرب قرآن مجید کو شعر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو شاعر کہتے تھے لیکن اللہ تبارک تعالیٰ نے ان کو اس غلطی پر متنبہ کیا کہ نہ تو قرآن حکیم شعر ہے اور نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم شاعر ہیں کیوں کہ قرآن حکیم میں جو مضامین بیان کئے گئے ہیں وہ شعر و شاعری کے مضامین سے بالکل مختلف ہیں۔

اب یہ تمام بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نثر نام ہے غیر منظوم شاعرانہ طرز بیان کا جس کے ذریعہ سے علمی، اصلاحی اخلاقی، معاشرتی، مذہبی اور تمدنی مسائل بیان کئے جائیں اور اس ادیبانہ نثر کا مافوق الفطرت نمونہ قرآن حکیم ہے۔ اور انسانی کلام میں شیخ سعدیؒ کی گلستاں ہے اور اس تعریف کے رو سے ہماری روزمرہ کی خط و کتابت، عدالتوں کے عرضی دعوے، حکام کے فیصلے، وکیلوں کی جرحیں غرض دفتری کاروبار کے تمام کاغذات خواہ وہ ہندی میں ہوں یا اردو زبان میں نظم و نثر دونوں سے الگ ہیں جن میں ادب و انشاء کا کوئی جزو شامل نہیں۔

اس وقت اردو زبان کے متعلق ہندوستان کی دو قوموں میں جو افسوسناک نزاع قائم ہے وہ ایک سیاسی

اور ملکی نزاع ہے ادبی نزاع نہیں اس لئے ادبی حیثیت سے ہندی والوں میں اور اُردو والوں میں کوئی جھگڑا نہیں ہے اس لئے اگر سیاسیات سے الگ ہوکر (اگرچہ یہ کام مشکل ہے) صرف ادبی اصول پر ادبی انجمنیں قائم کی جائیں تو وہ ہندو مسلم اتحاد کا ایک عمدہ ذریعہ ہوسکتی ہے۔ میں تو یہاں تک کہنے کو تیار ہوں کہ ہماری زبان میں منطق، فلسفہ، ریاضی، ہیئت، اقتصادیات، معاشیات، جغرافیہ اور اُقلیدس وغیرہ پر جو کتابیں لکھی یا ترجمہ کی جاتی ہیں، وہ بھی نثر کی کتابیں نہیں ہیں بلکہ یہ علمی کتابیں ہیں جو ہماری زبان کو علوم وفنون سے تو بلاشبہ مالامال کررہی ہیں لیکن ہماری زبان کے ادبی حسن وجمال میں ان سے کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ ان تصریحات کے بعد بجا طور پر سوال کیا جاسکتا ہے کہ اس عظیم الشان ذخیرے کے حذف کردینے کے بعد اُردو نثر کی ترقی کے لئے اور کون سا میدان رہ جاتا ہے اسلئے میں اجمالی طور پر موضوع متعین کردیتا ہوں جن میں ایک نثّار یا ایک ادیب اور ایک انشا پرداز کا قلم اپنے جوہر دکھا سکتا ہے، میرے خیال میں نثر کا ایک موضوع تصوف واخلاق ہے کیونکہ صوفیانہ اور اخلاقی مضامین اکثر لطیف تشبیہات واستعارات، قصص وحکایات اور نقل وروایات کے ضمن میں واضح اور شگفتہ الفاظ میں بیان کئے جاتے ہیں یہی وجہ ہے کہ بعض اخلاقی کتابیں مثلاً انوارِ سہیلی، اخلاقِ محسنی واخلاقِ جلالی وغیرہ ادبی حیثیت سے فارسی کے قدیم نصابِ تعلیم میں داخل تھیں اور خال خال کہیں اب بھی ہیں۔ عباسی دور میں عبداللہ بن المقفع نے ایک اخلاقی کتاب کلیلہ دمنہ کا جو ترجمہ عربی زبان میں کیا ہے وہ ادبی حیثیت سے اس کا بہترین کارنامہ سمجھا جاتا ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ کے بعد موجودہ دور میں حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کا اصلاحی، اخلاقی اور صوفیانہ لٹریچر اُردو زبان میں نثر کا نہایت پاکیزہ، مستند، صحیح اور اس کے ساتھ دلچسپ نمونہ ہے اس لئے وہ صرف درویش یا صوفی منش عالم و حکیم ہی نہ تھے بلکہ اُردو ادب کے بہت بڑے خدمت گذار بھی، ان کی سیکڑوں تصنیفات ہیں جن میں تفسیر بیان القرآن اُردو ادب کا غیرفانی شاہکار ہے۔

نثر کا دوسرا اہم مظہر تاریخ وسیر کی کتابیں ہیں اس سلسلہ میں مولانا شبلی نے جو قابلِ قدر اپنی یادگار چھوڑی ہیں وہ اُردو زبان میں نثر کا قابلِ تقلید نمونہ ہے۔

نثر کا ایک پُرجوش مظہر سیاست ہے، دنیا میں جتنے بڑے سیاست داں پیدا ہوئے ہیں وہ صرف سیاسی آدمی نہ تھے بلکہ ان میں اکثر بڑے ادیب اور انشا پرداز بھی تھے، گاندھی جی، ڈاکٹر رادھا کرشنن اور جواہر لال نہرو کا

شمار بہترین ادیبوں میں کیا جاسکتا ہے اگرچہ یہ لوگ انگریزی میں لکھتے ہیں تاہم اُردو زبان میں ان کی تصنیفات یا مضامین کے جو ترجمے ہوئے ہیں وہ اُردو علم و ادب میں نثر کا بہترین نمونہ ہمارے سامنے پیش کرتے ہیں، مولانا محمد علی مرحوم بھی اس سلسلہ کی اہم کڑی ہیں۔

اُردو لکھنے والوں میں مولانا ابوالکلام آزاد کا طرزِ تحریر اُردو زبان کا شاہکار ہے جس کی تقلید ناممکن ہے، مولانا محمد علی بھی اس راہ کے روشن چراغ ہیں۔

عام تذکروں، سطحی تاریخوں اور مضامین میں بھی نثر کی دلکشی و شگفتگی کا اظہار ہوسکتا ہے اور اس حیثیت سے اُردو زبان کے انشاء پردازوں میں مولانا محمد حسین آزاد اور نواب نصیر حسین خیال اس راہ کے پیش رو ہیں۔

تنقیدی لٹریچر بھی نثر کا ایک وسیع میدان ہے اور اس میدان میں مولانا الطاف حسین حالی کا نام سب سے مقدم اور سب سے نمایاں ہے، علامہ شبلی مرحوم بھی اس سلسلہ کی اہم کڑی ہیں، عہدِ حاضر میں نیاز فتحپوری، پروفیسر مسعود حسن رضوی، ڈاکٹر محی الدین قادری زور، قاضی عبدالودود، پروفیسر آل احمد سرور، پروفیسر سید احتشام حسین، پروفیسر کلیم الدین احمد اور پروفیسر فاروقی کے نام لئے جاسکتے ہیں۔

ظرافت اور طنز نگاری بھی نثر کا ایک اہم باب ہے اور اس باب میں مرزا فرحت اللہ بیگ، پروفیسر رشید احمد صدیقی اور پطرس کا نام سب سے نمایاں ہے۔ طنز نگار، زندگی کی تلخ حقیقتوں میں شہد کی شیرینی گھولتا ہے اور کبھی حیات کے خوش آئند نغمات میں زہر کی تاثیر پیدا کرتا ہے کبھی گرد و پیش کے واقعات کے جلوۂ بے رنگ کو حسین و رنگین بنانا ہی طنز و ظرافت کا کمال ہے، شاعری کے ذریعہ جس نے طنز کا ہلکا ہلکا نشتر لگایا ان میں اکبر الہ آبادی میر کارواں ہیں۔

مذہبی، اخلاقی، اصلاحی اور تعلیمی لٹریچر بھی نثر کے لئے بہت زیادہ موزوں ہیں اور ادبی حیثیت سے ان کا بہترین نمونہ سرسید مرحوم نے قائم کیا ہے انھوں نے بہت سے متکلمانہ اور فلسفیانہ مضامین کو بھی نثر سے روشناس کیا ہے ان کے بعد اس سلسلہ کے نمایاں صاحب فکر حضرات میں ڈپٹی نذیر احمد نواب محسن الملک اور ڈاکٹر ذاکر حسین کا نام لیا جاسکتا ہے۔

ناول اور افسانے نثر کے لئے سب سے زیادہ موزوں ہیں اور محض اس بنا پر ان کی ادبی قدر و قیمت کو

گھٹا ناکہ اخلاق پر ان کا اچھا اثر نہیں پڑتا صحیح نہیں ہے اولاً تو اس موقع پر ادبی بحث ہے۔ اخلاقی گفتگو نہیں دوسرے خود یہ مسئلہ بحث طلب ہے کہ اس خیال کی کوئی اصلیت بھی ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو علمی اور فلسفیانہ حیثیت سے اس کے مخالف یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ناول یا افسانوں سے اخلاقی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں یا خود اخلاقی خرابیاں ناول اور افسانوں کے جنم دینے کا سبب ہیں۔ اور شاعری بالخصوص غزل کے متعلق بھی یہی بحث ہوتی ہے بہرحال ادبی حیثیت سے ناول اور افسانے نثر کا ایک عمدہ نمونہ ہیں اور حکیم محمد علی کے ناولوں سے زیادہ شگفتہ اور رنگین نثر کا نمونہ اُردو میں موجود نہیں ان کے بعد مولانا عبدالحلیم شرر اور منشی پریم چند کا نام لیا جا سکتا ہے لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ دوسرے ناولسٹوں اور افسانہ نگاروں کی خدمات قابلِ قدر نہیں۔ اس موقع پر بہترین مثال دینا ہے تمام ادیبوں اور انشاء پردازوں کی فہرست مرتب کرنا مقصود نہیں۔

نثر کا ایک مظہر ڈرامہ نگاری بھی ہے، اس میدان میں آغا حشر کاشمیری اور طالب بنارسی سب سے نمایاں ہیں۔

نثر کا ایک نہایت دل چسپ مظہر ادبیانہ خط و کتابت ہے اور اس حیثیت سے مرزا غالب کے خطوط نثر کا بہترین نمونہ ہیں۔ اس وقت مختلف لوگوں کے مکاتیب کے جو مجموعے شائع ہوئے ہیں وہ ایک بڑی ادبی خدمت ہے خصوصاً علامہ شبلی نعمانیؒ مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم اور قاضی عبدالغفار مرحوم کے مکاتیب کا معیار علمی اور ادبی حیثیت سے بہت بلند ہے۔

نثر کا ایک نہایت روشن باب خطبے اور تقریریں ہیں اور اہلِ عرب کی نثر انہیں خطبات تک محدود تھی۔ بعد کو خلفاء و سلاطین اور دوسرے سیاسی لوگوں کے خطبات نثر کا بہترین نمونہ قرار دیئے گئے جو بعد کو عربی نثر کی بنیاد قرار پائے۔ ایک مفکر کا قول ہے کہ "انشاء پردازی کو خطابت ہی کے قالب میں ڈھالا گیا ہے اور انشاء پرداز لوگ خطیبوں ہی کے راستہ پر چلے ہیں" اس لئے اُردو زبان میں جو پُرجوش اور فصیح و بلیغ خطبات موجود ہیں ان کو جمع کرنا اور ان پر نثر کی بنیاد ڈالنا ایک بڑی ادبی خدمت ہے۔ سر سیدؒ۔ نواب محسن الملکؒ۔ مولانا شبلیؒ حضرت مولانا تھانویؒ، مولانا حسین احمد مدنیؒ۔ ڈپٹی نذیر احمدؒ اور مولانا ابوالکلام آزاد کی تقریریں اس میں ہماری رہنمائی کر سکتی ہیں۔ نواب بہادر یار جنگ مرحوم، ڈاکٹر رادھا کرشنن۔ مولانا عطاء اللہ شاہ بخاری، مولانا احمد سعید دہلوی، اور ڈاکٹر ذاکر حسین اس سلسلہ کی اہم کڑی ہیں۔

ان تمام بحثوں کے بعد ایک نہایت دلچسپ بحث یہ پیدا ہوتی ہے کہ اخباروں کے اڈیٹر، ادیبوں اور انشاء پردازوں کی گروہ میں شامل ہیں یا نہیں؟ اس سلسلہ میں موافق ومخالف دونوں پہلو اختیار کئے گئے ہیں نتیجہ میں اخبار نویسوں کو ادیبوں اور انشا پردازوں کے قافلہ میں شامل کر لیا گیا ہے لیکن یہ بات پیش نظر رکھنی چاہیے کہ اخبار کا وہ حصہ جو خبروں، تاروں اور مراسلوں سے تعلق رکھتا ہے وہ تو سرے سے نظم ونثر کی صنف میں داخل نہیں اس لئے اگر کوئی اخبار نویس اس قسم کی خبروں کے جمع کر دینے سے (یہاں محتاط اور غیر محتاط خبروں سے ابھی بحث نہیں) اپنے آپ کو ادیب اور انشا پرداز سمجھتا ہے تو وہ حماقت میں مبتلا ہے، البتہ اخباروں میں جو سیاسی، تمدنی، تبلیغی، علمی، ادبی اور مذہبی مضامین لکھے جاتے ہیں ان کی بنا پر ایک اخبار نویس ادیبوں کی صف میں کھڑا ہو سکتا ہے۔ عہد حاضر میں اس حیثیت سے، مولانا ابوالکلام آزاد، مدیر الہلال، مولانا محمد علی اڈیٹر کامریڈ اور ہمدرد۔ مولانا عبدالماجد دریا آبادی مدیر صدق، پنجاب کے مولانا ظفر علی خاں اڈیٹر زمیندار، مولینا عبدالمجید سالک، غلام رسول مہر اڈیٹر انقلاب - مولانا نصراللہ خاں عزیز اڈیٹر مدینہ اور اسی اخبار کے دوسرے اڈیٹروں نے اخبار نویسی کے معیار کو بہت بلند کر دیا ہے، اسی فہرست میں بہار کے مولانا عبدالباقی جامعی، مولانا حامد اللہ انصاری غازی، قاضی عبدالغفار اور بدر جلالی بھی ہیں۔ کچھ اور حضرات کے بھی نام لئے جا سکتے ہیں۔

نثر کے بعد خود نثار کی ذات ہمارے سامنے آتی ہے یعنی یہ کہ خود ادیب اور انشا پرداز کو کن اوصاف کا جامع ہونا چاہیے عربی علم وادب کی کتابوں میں اس کے ایک ایک جزیہ پر بحثیں کی گئی ہیں۔ مثلاً ادیب کا قلم کیسا ہونا چاہیے؟ کاغذ کیسا ہونا چاہیے؟ روشنائی کیسی ہونی چاہیے؟ اس کا خط کیسا ہونا چاہیے اور بعض اوقات ان سے اہم نتائج بھی نکلتے ہیں، جو لوگ اخبار یا رسالہ نکالتے ہیں وہ بدخط مضمون نگاروں کے اس ادبی نقص سے بیحد پریشان ہوتے ہیں لیکن ان اوصاف میں سب سے اہم وصف یہ ہے کہ ادیب کو نہایت وسیع النظر اور ہر علم وفن کا ماہر ہونا چاہیے ایک ادیب نے لکھا ہے کہ ایک انشا پرداز کو ہر علم وفن سے تعلق رکھنا چاہیے یہاں تک کہ اس کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ عورتوں کے حلقۂ ماتم میں کیا کہہ کر رویا جاتا ہے۔ اور مشاطہ جب دلہن کو سنوارتی ہے تو کون سے گیت گاتی ہے۔ اور جب دلہن میکے سے سسرال کو جاتی ہے تو کون سے گیت گائے جاتے ہیں؟ لوک گیت یا عوامی نغمے کیا ہیں؟ بازاروں میں پکار پکار کر سودا بیچنے والے کیا کہتے ہیں؟ اخلاق واتحاد کا درس دینے والوں کی انجمن سوتی ہے

اور میخانہ میں اتنی بھیڑ کیوں ہے؟ ایک ادیب یا ایک انشاء پرداز ان طریقوں سے جو سرمایہ معلومات فراہم کرتا ہے وہ اس کا گم شدہ مال ہے جب اس کو وہ مل جاتا ہے تو وہ اس کا سب سے زیادہ مستحق ہو جاتا ہے مطلب یہ ہے کہ اہل حکمت، حکمت کی بات ایسے لوگوں سے بھی سیکھ سکتے ہیں جو خود حکیم نہیں ہوتے بقول حضرت سعدیؒ۔
"ادب از کہ آموختی گفت از بے ادباں" (مگر یہ راستہ ذرا کٹھن ہے) اس طرح ایک ادیب اور انشاء پرداز، انشاء پردازی کے نکتے ان لوگوں سے بھی سیکھ سکتا ہے جو خود انشاء پرداز نہیں ہوتے، مضامین تو بازاروں میں، ہوٹلوں میں، تفریح گاہوں میں پڑے ہوئے ملتے ہیں البتہ موزوں الفاظ میں ان کا ادا کرنا ایک ادیب اور شاعر کا کام ہے۔

بہرحال وسعتِ نظر اور جامعیت ایک انشاء پرداز کا اصلی وصف ہے، شعر تو ہر شخص کہہ سکتا ہے، لیکن نثر صرف علماء اور اعلیٰ تعلیم یافتہ ہی لکھ سکتے ہیں، موجودہ دور کے انشاء پردازوں میں اس حیثیت سے مولانا شبلیؒ کا کوئی حریف نہیں، اس وقت دوسرے مصنف اور مضمون نگار بھی اس وصف میں ترقی کر رہے ہیں لیکن اصلی شاہراہ مولانا شبلی نعمانی" ومولانا حالی ہی نے قائم کی ہے اور دوسرے لوگ ان کی تقلید کر رہے ہیں اس وقت جن علماء نے تصنیف و تالیف کا مشغلہ اختیار کیا ہے وہ اس وصف کے لحاظ سے جدید تعلیم یافتہ گروہ سے گوئے سبقت لے گئے ہیں، اگرچہ جدید تعلیم یافتہ گروہ ان کا مقابلہ کرنا چاہتا ہے تو اس کو انگریزی زبان کے علاوہ فرنچ اور جرمن بھی سیکھنی چاہیئے، کچھ عرصہ ہوا انجمن ترقی اردو کی طرف سے ایک عمدہ کتاب ایران بعہد ساسانیاں شائع ہوئی ہے جس کا ترجمہ ڈاکٹر محمد اقبال پروفیسر اورنٹیل کالج لاہور نے فرنچ زبان سے اردو میں کیا ہے۔

اس سے پہلے بھی دو عمدہ کتابیں یعنی تمدن عرب اور تمدن ہند کا ترجمہ فرنچ زبان سے کیا جا چکا ہے بعض کتابیں مثلاً روح الاجتماع اور انقلاب الامم اگرچہ عربی زبان سے اردو میں ترجمہ کی گئی ہیں لیکن خود ان کے عربی ترجمے فرنچ زبان سے کئے گئے ہیں، انگریزی سے بھی بعض کتابیں مثلاً تاریخ اخلاق یورپ اور معرکۂ مذہب و سائنس اردو میں نقل و ترجمہ کے ذریعہ سے آئی ہیں۔ میرے خیال میں جدید تعلیم یافتہ گروہ جو عربی فارسی نہیں جانتا اگر انگریزی زبان کی بہترین کتابوں کا اردو میں ترجمہ کرنا شروع کرے تو ہمارے ادبی ذخیرے میں بڑا قیمتی اضافہ ہو سکتا ہے، غلطی سے ترجمے کے کام کو کوئی اہمیت نہیں دی جاتی اور اس کو ایک حقیر علمی یا ادبی خدمت سمجھا جاتا ہے حالانکہ علمی اور ادبی حیثیت سے یہی کام سب سے زیادہ مشکل اور سب سے زیادہ اہم ہے، ایک تو بچوں کو سبق پڑھانا اور دوسرے ترجمہ کرنا۔ اس لئے جو لوگ ترجمہ کو

اور ریختل تصنیفات سے کم رتبہ سمجھتے ہیں وہ خود فریبی و خود بینی میں مبتلا ہیں۔

اس وقت اُردو زبان میں تصنیفات و تالیفات کا جو ذخیرہ پیدا ہو رہا ہے اس کی ادبی علمی، اخلاقی، معاشرتی اور مذہبی قدر و قیمت کیا ہے اور اس وقت ہمارے ادیبوں، انشاء پردازوں اور شاعروں کا رجحان کس طرف ہے؟ یہ ایک طویل بحث ہے۔

اس انقلابی دَور میں توازنِ فکر و عمل ایک جنس کمیاب ہے اور ہندوستان و پاکستان اپنے ہر دائرۂ حیات میں انقلاب سے دوچار ہیں اور ادبی دائرہ بھی اس سے مستثنیٰ نہیں یہی وجہ ہے کہ "جدید شاعری" "ترقی پسند ادب" اور "مستقبلی رجحانات" کا ایک طوفان برپا ہے کہیں الحاد کو حریتِ خیال سے تعبیر کیا جا رہا ہے تو کہیں فحاشی کو آرٹ سے موسوم کیا جا رہا ہے۔ نوجوان فنِ سخن، اصولِ اخلاق، عقائد مذہبی، حسنِ معاشرت غرض کسی پابندی کو گوارا کرنے کیلئے تیار نہیں ایسے غیر یقینی ماحول میں کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ اقدار کا یہ نشیب و فراز کہاں جا کر ٹھہرے گا۔ آیا اس بازار کے پرانے نرخ واپس آجائیں گے۔ یا نئے بھاؤ قائم ہوں گے یا افراط و تفریط کے درمیان کسی نقطۂ اعتدال پر آکر ٹھہریں گے۔

بہرحال لفظی اور معنوی حیثیت سے میں نے ادب کا جو معیار قائم کیا ہے اس کے مطابق ہر شخص اپنی فہم و بصیرت سے موجودہ سرمایۂ علم و ادب کا جائزہ لے سکتا ہے۔

برہان

جلد ۵۰ | ذیقعدہ و ذی الحجہ ۱۳۸۲ھ مطابق اپریل ۱۹۶۳ء | شمارہ ۴

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

عید

یہاں کے رمضان کی سرگذشت تو میں سنا ہی چکا ہوں، اب عید کا احوال بھی سن لیجئے، جیسا کہ میں پہلے بتا چکا ہوں، یہاں رویت ہلال کا اس موسم میں امکان کم ہی ہوتا ہے اس لئے محکمۂ موسمیات سے تحقیق کرنے کے بعد رمضان کے نقشہ کے ساتھ عید کا بھی اعلان کر دیا گیا تھا کہ ۲۵ فروری کو بروز دوشنبہ عید ہوگی، اور چونکہ مسجد تو کوئی ہے نہیں، اس لئے نماز کا انتظام ایک گرجا میں جس کا نام یونائٹڈ چرچ ہے کیا گیا تھا، یہ جگہ میری جائے قیام سے کافی دور ہے اس لئے میرے ایک دوست حسن صدوقی جو ایرانی انجنیئر ہیں اور یہاں ایک بہت معزز عہدہ پہ فائز ہیں اور بڑے پکے اور دیندار مسلمان ہیں وہ نو بجے اپنی کار لے کر آگئے، خواجہ محمد شفیع کو انھوں نے پہلے لے لیا تھا اور ہم ۹½ بجے چرچ پہونچ گئے، مسلمان مرد اور خواتین اور بچے بنے ٹھنے خوش خوش پہونچنے شروع ہو چکے تھے۔ میں نے شمار کیا تو کچھ کم دو سو مسلمان تھے، اسلامک سنٹر کی قرارداد کے مطابق طے یہ ہوا کہ ڈاکٹر رشیدی امامت کریں گے اور میں خطبہ دوں گا۔ ٹھیک دس بجے سب لوگ نشست گاہ سے اٹھ کر نماز کے ہال میں آکر صف بستہ بیٹھ گئے۔ اب اسلامک سنٹر کے صدر کے اعلان کے مطابق ہر شخص نے فطرہ ادا کیا یہاں فقیر۔ گدا اور مسکین تو کہیں دوا میں بھی نظر نہیں آتا اس لئے فطرہ کی تمام رقم سنٹر جمع کرتا ہے اور اسے مسجد فنڈ میں ڈال دیا جاتا ہے" سوا دس بجے جماعت کھڑی ہوئی، ڈاکٹر رشیدی چونکہ شافعی المذہب ہیں اس لئے انھوں نے اسی مذہب کے مطابق نماز پڑھائی جس سے بے شبہ کم از کم پاکستان اور ہندوستان کے مسلمانوں کو بڑی الجھن پیش آئی ہوگی، انھوں نے پہلی رکعت میں سات اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیرات زوائد کہیں اور وہ بھی اس طرح کہ ارسال ید

کسی میں نہیں کیا اور دوسری رکعت میں تکبیریں رکوع سے پہلے نہیں بلکہ بعد میں کہیں بہرحال نماز اور دعا دونوں ختم ہوگئیں تو میں خطبہ کے لئے کھڑا ہوا، میں نے اس موقع کو غنیمت جان کر عربی میں حمد و صلوٰۃ کے بعد قرآن مجید کی آیت " لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ " الآیۃ۔ تلاوت کی اور اس کے بعد انگریزی میں تقریر کی۔ میں نے کہا :-

"میری زندگی کا یہ بڑا خوشگوار موقع ہے کہ آج میں مسلمانوں کے ایک بین الاقوامی اجتماع کو اس مبارک تقریب کے دن خطاب کر رہا ہوں، چونکہ یہ موقع آپ حضرات نے دیا ہے اس لئے میں صدق دل سے عید کی مبارکباد کے ساتھ آپ کا شکریہ ادا کرتا ہوں، آج کا یہ دن اسلامی کیلنڈر کا بڑا اہم دن ہے، یہ خوشی اور شکر گذاری کا بھی دن ہے اور کچھ سوچنے اور غور کرنے کا بھی!

خوشی اور شکر گذاری اس بات کی کہ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے ماہِ رمضان کے پورے روزے رکھ کر ہم ایک اہم فرض کی بجا آوری کر سکے اور اس لئے رضائے رب کے مستحق قرار پائے، اور سوچنا اور غور کرنا یہ ہے کہ ہم کون ہیں؟ اس عالم میں ہماری حیثیت کیا ہے؟ اور اس کا کیا تقاضہ اور کیا مطالبہ ہے؟ ہر شخص جانتا ہے کہ دنیا میں ہر تعلق اور ہر رابطہ اپنے ساتھ کچھ فوائد و منافع لاتا ہے اور ساتھ ہی ذمہ داریاں اور فرائض بھی! اس قاعدہ کے مطابق ایک شخص جب کلمۂ تشہد پڑھ کر اپنے مسلمان ہونے کا اعلان کرتا ہے تو اس کا قابلِ فخر فائدہ تو یہ ہے کہ وہ چند الفاظ زبان سے نکالنے کے بعد فوراً رحمۃ للعالمین کی حلقہ بگوش قوم کی برادری کا ایک فرد بن جاتا ہے، خوشنودی رب العالمین کا سزاوار ہوتا ہے، اور حسناتِ دینی و دنیوی کے دروازے اس پر کھل جاتے ہیں، مگر اس تعلق اور رابطہ کی ذمہ داریاں بھی ہیں، خدا کی یہ سنت رہی ہے کہ عالم میں جب کبھی اور جہاں کہیں گمراہی نے زور پکڑا اور فساد رونما ہوا ہے اُس کی اصلاح کیلئے برابر پیغمبر بھیجتا رہا ہے لیکن جب اس نے حضرت محمد رسول اللہ کو ایک جامع شریعت اور مکمل و ہمہ گیر قانون زندگی کے ساتھ مبعوث فرمایا تو پیغمبروں کا یہ سلسلہ ختم کر دیا مگر ظاہر ہے دنیا میں شر و فساد کا سلسلہ منقطع نہیں ہوا، وہ تو برابر پیدا ہوتا رہے گا، تو اب سوال یہ ہے کہ پیغمبری کے ختم ہو جانے کے بعد اللہ کی سنتِ قدیمہ کے مطابق اصلاح و سدِ فساد کا فرض

کون انجام دے گا ؟

جواب یہ ہے کہ جہاں تک ہدایتِ ربانی کے اصول و احکام کا تعلق ہے اللہ نے اُس کی تکمیل محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر کر دی، اس کے بعد کسی نئے اصول اور کسی نئے حکم کی ہرگز کوئی ضرورت نہیں ہے، اب جو کچھ بھی کام باقی ہے وہ انہیں اصول و احکام کی تشریح و توضیح اور اُن کی تبلیغ و اشاعت ہے، اور یہ کام خدا نے مسلمانوں کے سپرد کیا ہے۔ اس لئے ہر مسلمان مرد اور عورت کو یقین کرنا چاہئے کہ حضرت محمدؐ اللہ کے پیغمبر تھے اور ہم میں کا ہر فرد عالمِ انسانیت کی طرف خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا پیغامبر ہے۔ چنانچہ قرآن میں ہے، وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا ؕ

اس لئے دنیا میں اگر کہیں کوئی فساد ہے تو اُس کو دُور کرنے اور اس کی اصلاح کرنے کی ذمہ داری نہ کسی اور کی ہے اور نہ اس کے لئے اب کوئی پیغمبر آئیگا، بلکہ یہ سرتاسر ہماری اپنی ذمہ داری ہے اور فساد جس قدر شدید ہوگا اسی قدر یہ ذمہ داری بھی شدید اور سخت ہوگی اور اگر ہم اس کو انجام نہیں دیں گے تو اُسی کے حساب سے باز پرس بھی سخت ہوگی، اس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کے لئے سب سے مقدم اور ضروری یہ ہے کہ ہم خود اُس پیغامِ محمدی کو اچھی طرح سمجھیں اور پھر اُس پر عمل کریں، یہ پیغامِ محمدی کیا ہے ؟ شروع میں میں نے جو آیت تلاوت کی ہے اس میں اللہ تعالیٰ نے بڑی جامعیت اور بلاغت کے ساتھ اس پیغام کی رُوح اور اُس کے تمام ضروری اجزا کیجا بیان فرما دیئے ہیں "

اس کے بعد میں نے آیت کی تشریح کی اور آخر میں کہا :-

"حاصل یہ ہے کہ اسلام کے ظواہر احکام مثلاً قبلہ کی طرف رُخ کرنا اُن کی پابندی ضرور کرنی چاہئے لیکن ان سب کا جو اصل مقصد ہے اس پر نگاہ رکھنی چاہئے، اور اس مقصد کو چار عنوانات کے ماتحت تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ (۱) ایمان کا پختہ اور حقیقی ہونا، خدا سے محبت کرنا اور عبادت کے ذریعہ اس سے تقرب چاہنا (۲) اجتماعی زندگی میں سماجی فلاح و بہبود کے اداروں میں دل

کھولکر حصہ لینا (۳) معاملات میں راستباز و راست کردار ہونا اور (۴) مصائب و آلام اور شدائد میں ثابت قدم رہنا اور عظمتِ انسانی کو قائم رکھنا۔

خطبہ ختم ہوا ہی تھا کہ مصافحہ و معانقہ کی وہ بھرمار ہوئی کہ کلکتہ اور علی گڈھ یاد آگیا۔

یہ سب کچھ ہوگیا تو سنٹر کے صدر نے تمام بچوں کو عیدی تقسیم کی، اس کے بعد کچھ وقت آپس میں ملنے ملانے اور بات چیت میں صرف ہوا۔ یہاں تک کہ بارہ بج گئے تو لنچ شروع ہوا جو بڑا مکلّف تھا، دو بجے اس سے فراغت ہوئی، ریڈیو اسٹیشن کے لوگ پہونچ گئے تھے، انھوں نے نماز و خطبہ کی فلم لے لی اور شام کو چھ بجے خبروں کیساتھ فرانسیسی شعبہ میں اور دوسرے دن گیارہ بجے انگریزی سکشن میں ٹیلی ویژن پر اسے نشر کیا، یہاں سے فراغت کے بعد حبیب اللہ خاں صاحب مجھے اپنی کار میں اپنے مکان پر لے آئے، یہاں خواجہ محمد شفیع اور کچھ احباب بھی تھے،

خانصاحب کی بیگم، صاحبزادگان، صاحبزادی اور داماد بھی تھے، شب کے دس بجے تک یہ مجلس رہی، ظہر سے عشاء تک کی نمازیں سب نے باجماعت ادا کیں، شام کی چاء اور طعامِ شب یہیں کھایا۔ دسترخوان پر انواع و اقسام کے پھلوں اور کھانوں کے ساتھ خاص بھوپال کی بال سے باریک سوئیوں کا شیر اور مزعفر، شامی کباب کرفتے اور بسمتی چاول کی بریانی کھاکر اللہ کا شکر ادا کیا کہ اُس نے یہاں بھی اپنے وطن کے عید کے دن کے کھانوں سے محروم نہیں رکھا، خانصاحب بڑی خوبیوں کے بزرگ ہیں، مجھ پر تو بیحد کرم فرماتے ہی ہیں۔ آپ بھی ان سے ملاقات کر لیجئے، خوش ہوں گے، موصوف دراصل پٹنہ (بہار) کے ہیں، ہماری مسلم یونیورسٹی علی گڈھ کے پرانے گریجویٹ ہیں، یہاں سے فارغ ہوکر یورپ چلے گئے، اور وہاں سے ریاضیات میں اعلیٰ سند لے کر آئے تو گورنمنٹ آف انڈیا کے محکمۂ مالیات میں ایک ممتاز عہدہ پر ملازم ہوگئے اور اس سلسلہ میں کئی سال دہلی میں رہ چکے ہیں، ۱۹۴۵ء میں جبکہ یہ بمبئی میں تھے ملازمت سے استعفا دیکر کچھ اپنا ذاتی کاروبار کرنے لگے، تقسیم کے بعد ۱۹۵۱ء میں پاکستان منتقل ہوگئے، وہاں حالات ناسازگار پائے تو اللہ کا نام لے کر پورے گھر کے ساتھ یہاں مونٹریل پہونچ گئے، کچھ دن پریشانی تو اٹھانی پڑی۔ مگر آدمی تھے قابل اور لائق جلد ہی یہاں ایک بڑی ملازمت مل گئی۔ اور خدا کا شکر ہے بڑی عزت، نیکنامی اور خوش حالی کے ساتھ گذر کر رہے ہیں، بڑی خوبی یہ ہے کہ بڑے پکے مذہبی اور دیندار شخص ہیں، پنج وقتہ نمازیں تو درکنار تہجد تک پڑھتے ہیں، بچوں کی اسلامی تربیت کا بڑا خیال ہے،

رمضان میں بڑے سے لیکر چھوٹے لڑکے تک نے ایک روزہ ناغہ نہیں کیا، اللہ نے بیوی بھی جو پٹنہ ہی کی رہنے والی ہیں ایسی ہی نیک اور اللہ والی دی ہے، یہاں کے تمام اسلامی کاموں میں ہمیشہ پیش پیش رہتے ہیں، مسجد کی تحریک کے بانی مبانی بھی ہیں، حضرت شاہ عبدالقادر جیلانیؒ کے ساتھ غیر معمولی ارادت وعقیدت ہے، ۱۹۵۱ء میں بیوی کے ساتھ فریضۂ حج ادا کر چکے تھے مگر گذشتہ سال حضرت جیلانیؒ کے مزار پر حاضری کا اچانک ولولہ پیدا ہوا تو بیوی کو ساتھ لے کر روانہ ہوگئے، پہلے دوبارہ حج کیا، پھر بغداد میں حاضری دی، اُس کے بعد تمام ممالکِ اسلامیہ، ہندوستان و پاکستان میں گھومے، یہ پورا سفر ہوائی جہاز سے کیا تھا اس لئے ایک مہینہ کچھ دنوں کے اندر اندر مونٹریل واپس پہونچ گئے، اوپر جن سویّوں اور باسمتی چاولوں کا ذکر آیا ہے یہ انہیں اپنے ساتھ اسی سفر میں ہندوستان سے لائے تھے۔ اب ساتھ ہی موصوف کے داماد فرخندہ نژاد سے مل لیجئے، یہ بھی بڑی خوبیوں کے انسان ہیں ان کا نام ڈاکٹر عبدالرحمٰن بار کر ہے، یہ دراصل امریکن خاص واشنگٹن کے رہنے والے ہیں، لسانیات کے ڈاکٹر اور ہمارے انسٹیٹوٹ میں اسی مضمون کے پروفیسر ہیں، اپنے مضمون کی تحقیق کے سلسلہ میں ۱۹۵۲ء میں ہندوستان آئے تھے اور وہیں لکھنؤ میں مشرف باسلام ہوئے، عبدالرحمٰن ان کا اسلامی اور بارکر ان کا خاندانی نام ہے، ۱۹۵۹ء میں امریکہ اور برطانیہ کی ایک مشترکہ تعلیمی کونسل سے اُردو پر کام کرنے کیلئے ایک بڑا معقول وظیفہ ان کو ملا تو یہ انسٹیٹوٹ سے تین برس کی رخصت لیکر مع بیوی کے پاکستان چلے گئے، اسی درمیان میں ہندوستان بھی آئے، اور اڑیسہ کے غیر مہذب قبائل میں بڑی تکلیفیں اٹھا کر تین چار مہینے رہے اور ان لوگوں کی زبان سیکھی، دلی اور لکھنؤ سے سیکڑوں کی تعداد میں اُردو زبان کی پرانی پرانی اور کچھ نئی کتابیں خریدیں، پاکستان میں رہ کر اُردو کے جدید شعرا کا ایک مختصر انتخاب "محفل" کے نام سے شائع کیا۔ اُردو بڑی روانی اور عمدگی کے ساتھ بولتے اور لکھتے ہیں اب انگریزی بولنے والی قوموں کے لئے 'محفل' کا انگریزی میں ترجمہ کر رہے ہیں اور ایک ضخیم اُردو انگریزی، اور انگریزی اُردو لغت تیار کر رہے ہیں، خواجہ محمد شفیع انہیں کے شریک کار ہیں، اپنے خسر خانصاحب موصوف کی طرح یہ بھی بڑے دیندار ہیں، چہرہ پر ڈاڑھی بھی ہے، پنج وقتہ نماز کے سختی کے ساتھ پابند ہیں، رمضان میں پیچش کی سخت تکلیف ہوگئی تھی۔ مگر اس کے باوجود ڈاکٹر کی ہدایت کے برخلاف ایک روزہ قضا نہیں کیا، یہاں اسلامک سنٹر کے آج کل یہی صدر ہیں، پاکستان میں اپنا کام ختم کر کے میاں بیوی دونوں حجازِ مقدس گئے، حج و

زیارتِ حرمین شریفین کی سعادت حاصل کی اور فراغت کے بعد ممالکِ اسلامیہ کی سیاحت کرتے ہوئے گذشتہ ماہِ ستمبر میں اپنی رخصت پوری کر کے یہاں واپس پہونچ گئے، حجاز میں ان کے ساتھ عجیب واقعہ پیش آیا۔ ان کا پاسپورٹ امریکہ کا تھا اور ان کا نام A. R. BARKAR اُس میں لکھا ہوا تھا، اس لئے حجاز کے افسرانِ متعلقہ کو شبہ ہوا کہ یہ شخص امریکہ کا جاسوس ہے اور حج کا بہانہ کر رہا ہے، آخر بڑی مشکلوں سے جب انہیں یقین دلایا گیا کہ یہ مسلمان ہیں تو چھٹکارا ہوا۔ مسلمان مرد مغربی ممالک کی عورتوں سے شادی عام طور پر کرتے ہی تھے، یہاں آ کر دیکھا کہ مسلمان لڑکیاں بھی مغربی مردوں سے شادی کر رہی ہیں، ایک تو یہی واقعہ ہے اس کے علاوہ اور بھی چند واقعات دیکھے اور سُنے، مگر اب تک کوئی واقعہ ایسا میرے علم میں نہیں آیا کہ فریقِ ثانی کے اسلام قبول کئے بغیر کسی مسلمان لڑکی نے اُس سے نکاح کر لیا ہو، لیجئے یہ داستان ختم ہوئی، اس سے مقصد یہ دکھانا ہے کہ خدا جنھیں توفیق عطا فرماتا ہے وہ کافرانہ ماحول و فضا میں رہتے ہوئے بھی احکامِ الٰہی کی پابندی کرتے اور دین کی عزت و آبرو رکھتے ہیں اور جنھیں توفیق نہیں ہوتی وہ بلدۂ حرام و امین میں بھی رہتے ساتے ہتکِ محرمات و شعائر کرتے ہیں، اور درحقیقت اگر کوئی غور کرلے تو یہ خود بہت بڑا سبق ہے۔

لامذہبی دور کا علمی و تاریخی پس منظر

(۸)

مولانا محمد تقی صاحب امینی صدر مدرس دارالعلوم معینیہ درگاہ شریف اجمیر

نظریۂ جبلت

(۲) نظریۂ جبلت

یہ نظریہ مشہور ماہر نفسیات میکڈوگل" WILLIAM MCDOGALL (پیدائش ۱۸۱۷ء) کی طرف منسوب ہے۔

اس کے مطابق انسان کی فطرت میں تمام تر وہی جبلتیں کام کرتی ہیں جو حیوانات میں پائی جاتی ہیں، نیز انسان کے سارے اعمال و حرکات کا سرچشمہ تنہا جبلتیں قرار پاتی ہیں جیساکہ درج ذیل تصریحات سے وضاحت ہوتی ہے۔

جبلت کی ماہیت اور جسم انسانی میں اسکی اہمیت

انسان کے ذہن میں بعض پیدائشی یا موروثی رجحان ہوتے ہیں جو کلی خیالات اور تحریکی قوتوں کے سرچشمے ہیں دراصل اسی پیدائشی یا موروثی نفسی طبعی میلان کا نام جبلت ہے[1] ذہن انسان کے اس جبلی میلان کو اگر ایک لمحہ کے لئے بھی جدا کرلیا جائے تو پھر انسان کا جسم کسی فعلیت کے قابل نہیں رہتا ہے اور اس کی مثال ایک ایسی گھڑی کی ہوجاتی ہے جس کی کمانی نکال لی گئی ہے یا ایسے "انجن" کی رہ جاتی ہے کہ جس کی آگ بجھادی گئی ہے۔

اس میلان میں سخت قسم کی تصادمی قوت ہوتی ہے اور یہی قوت وہ ذہنی قوتیں ہیں جو انسان کی شخصی و معاشرتی زندگی کو برقرار رکھتی اور صورت بخشتی ہیں[2]

---

[1] معاشرتی نفسیات ص۱۸ و ۲۶ مصنفہ میکڈوگل۔ مترجم مرزا محمد ہادی صاحب بی، اے۔ [2] حوالہ بالا ص۲۶

جبلت کی سوانح عمری | میکڈوگل نے جبلت کی سوانح عمری اس طرح بیان کی ہے۔

"ہر جبلت عضو میں بتدریج نشو و نما پاتی ہے اور مکمل طور پر ترقی یافتہ ہونے سے قبل بھی جزوی اور ناقص صورت میں اس کا اظہار ہو سکتا ہے لیکن کیڑوں میں ایسا نہیں ہوتا کیونکہ وہ پوری طرح (یا تقریباً پوری طرح) ترقی پا کر عملی دنیا میں قدم رکھتے ہیں بالفاظِ دیگر کیڑوں میں جوانی (نشو و نما) کا وہ زمانہ نہیں ہوتا جس میں مہارت اور علم اکتساب کئے جاتے ہیں اور جبلتیں آہستہ آہستہ پختہ ہوتی رہتی ہیں، لیکن جوانی کے اس زمانہ سے تمام کیڑے محروم بھی نہیں رہتے ہیں کیونکہ (پہلے) ہم دیکھ چکے ہیں کہ خلوت پسند "بھڑیں" اپنی زندگی کے سب سے بڑے کام (بچوں کی نشو و نما) کے لئے موزوں حالات میں انڈا دینے سے قبل آزادی کے ساتھ آوارہ گردی کر لیتی ہیں یہی ان کی جوانی کا زمانہ ہے۔

اس زمانہ میں وہ جبلتیں پختہ نہیں ہوتیں جو انڈے کے دَور اور اس دَور کے چار بڑے حصوں کو متعین کرتی ہیں اگر یہ پختہ ہوتیں تو ان کا عمل شروع ہو گیا ہوتا، جہاں تک ہم معلوم کر سکتے ہیں فعلیت کے اس دور کی ابتداء ماحول میں کسی تغیر سے نہیں بلکہ جبلتوں کے پختہ ہونے سے ہوتی ہے، جوانی کے اس زمانہ میں بھڑ کی ترغیب پیٹ بھرنے کی جبلت سے ہوتی ہے اس وقت صرف وہ اپنا پیٹ بھرتی ہے اور ان چھوٹے چھوٹے حیوانات کی طرف توجہ نہیں کرتی جن کو وہ بعد میں اپنے بچوں کے لئے شکار کرنے والی ہے، اس تمام عرصہ میں وہ اس مقام کا علم جمع کر لیتی ہے جو تناسلی جبلتوں کے پختہ ہو جانے کے بعد ان جبلتوں کی کارفرمائی کے لئے ضروری ہے۔[1]

جبلت کی تقسیم و تفصیل | جبلت کی دو بڑی تقسیم کی جاتی ہیں (۱) ایجابی اور (۲) سلبی۔

"ایجابی" میں وہ تمام جبلتیں داخل ہیں جو ان چیزوں کی طرف کشش پر مجبور کرتی ہیں جن پر زندگی کا قیام و بقاء موقوف ہے۔

---

[1] اساسِ نفسیات صفحہ ۱۴۲ از ولیم میکڈوگل ۔ مترجم مولوی معتضد الرحمٰن صاحب۔

اور "سلبی" میں وہ جبلتیں شامل ہیں جو ان چیزوں سے نفرت و فرار کی راہ اختیار کرنے پر مجبور کرتی ہیں جو زندگی کے لئے خطرناک ہیں۔

تفصیل یہ ہے:۔

(۱) خطرہ سے بچ نکلنے کی جبلت (۲) مقابلہ کی جبلت۔
(۳) نفرت و حقارت کی جبلت (۴) بچوں کی حفاظت کے لئے والدینی جبلت۔
(۵) مصیبت پر شور مچانے کی جبلت (۶) جنسی جبلت۔
(۷) اطاعت و فرمانبرداری کی جبلت (۸) ادعائے نفس کی جبلت۔
(۹) تلاشِ ہم جنس کی جبلت (۱۰) غذا تلاش کرنے کی جبلت۔
(۱۱) ذخیرہ کرنے اور جوڑنے کی جبلت (۱۲) تعمیری جبلت۔
(۱۳) ہنسی کی جبلت۔

ان بڑی جبلتوں کے علاوہ بعض چھوٹی جبلتیں بھی ہیں مثلاً چھینکنا، کھانسنا۔ رفعِ حاجت کرنا وغیرہ۔ جن سے معاشرتی زندگی میں کوئی بڑا کام نہیں انجام پاتا ہے۔[1]

جبلی افعال کی تقسیم | جبلتوں سے جس قسم کے افعال صادر ہوتے ہیں بحیثیتِ مجموعی ان کی تقسیم یہ ہے۔

(۱) وہ افعال جن کا تعلق اپنی ذات کی حفاظت و صیانت سے ہے۔
(۲) وہ جن کا تعلق حصولِ غذا سے ہے۔
(۳) وہ جن کا تعلق بقائے نسل سے ہے۔
(۴) وہ جن کا تعلق علاقۂ جنسی سے ہے۔[2]

یہ واضح رہے کہ جن افعال کو "جبلی" کہا جاتا ہے وہ سب عام اضطراری نوعیت کے ہوتے ہیں، اور خاص قسم کی حسی مہیجوں سے پیدا ہوتے ہیں، چنانچہ جب اس قسم کے مہیج حیوان کے جسم سے مس کرتے ہیں یا ماحول

[1] جبلتِ نفسیات ص ۱۹۸ مصنفہ رابرٹ ایس وڈورتھ مترجم مولوی احسان احمد صاحب بی، اے۔
[2] مدیقۂ نفسیات ص ۳۰۷ ترجمہ مینول آف سائیکالوجی۔ مصنفہ جی۔ ایف اسٹوٹ۔ مترجم مولانا عبد الباری ندوی۔

میں کچھ فاصلہ پر موجود ہوتے ہیں تو یہ افعال پیدا ہو جاتے ہیں [1]

انسانی اور حیوانی جبلتوں میں کچھ تفرق نہیں ہے

نظریۂ جبلت میں انسانی اور حیوانی جبلتوں میں کوئی تفرق نہیں کی گئی ہے بلکہ دونوں میں یکسانیت ثابت کرنے کیلئے میکڈوگل نے موگلی Mowgli "نام سے طبعی انسان کا کردار بیان کیا ہے۔ طبعی انسان سے وہ ابتدائی انسان مراد ہے کہ جس نے اعلیٰ حیوان سے ترقی کر کے انسان کے مرحلہ میں قدم رکھا ہے اور انسانی روایات نے اس پر کوئی اثر نہیں کیا ہے۔

اس کے مقابل مصنوعی انسان ہے جو صنعت کا پیداوار ہے یعنی روایتی علم وعقائد اور احساسات و افکار کا ذخیرہ اُس میں جمع ہو گیا ہے۔

چنانچہ وہ کہتا ہے:۔

"موگلی" ان تمام احساسی قابلیتوں سے متمتع ہو گا جن سے کہ ہم متمتع ہوتے ہیں نیز اس کی ادراکی تمیز بہت زیادہ ترقی یافتہ ہو گی جیسا کہ اکثر وحشیوں کی ہوا کرتی ہے، اس میں بھی وہی جبلتیں ہوں گی جن کے متعلق ہم یہ فرض کرنے کے وجوہ دیکھ چکے ہیں کہ وہ تمام اعلیٰ غولی دودھ پلانے والے جانوروں میں مشترک ہوتی ہیں۔

وہ بھی مختلف اشیاء و مواقع کے ادراک پر اپنی جبلتوں کے طبعی غایات کے حصول کی ہیجاناً کوشش کرتا ہے۔

اس کو بھی اپنی جبلتوں کی اشتہا فزوں، طلبوں اور ان جذبی تحریکات کا تجربہ ہوتا ہے جو ان جبلتوں کے لئے مخصوص ہیں۔

ہیجانی کوششوں کی کامیابی پر اس کو بھی خوشی یا تشفی ہوتی ہے اور ان کوششوں میں ناکامی یا ان میں رکاوٹ پر افسوس وعدم تشفی کا تجربہ ہوتا ہے۔

یہ سب باتیں تو اس میں ہوں گی لیکن زبان کے نام سے چند جذبی چیخوں، آوازوں اور چند اشاروں کے سوا کچھ نہ ہوگا [2]

---

[1] دستور نفسیات صفحہ ۱۱۲ مصنفہ ولیم جیمس مترجم مولوی احسان احمد صاحب بی، اے۔ [2] اساس نفسیات صفحہ ۴۵

پھر "موگلی" کا کردار بیان کرنے کے بعد کہتا ہے :-

ہم فرض کر سکتے ہیں کہ طبعی انسان کچھ اس قسم کی زندگی بسر کرتا ہے قبل اس کے کہ زبان اور مستقل اجتماعی روایات اس کو حیوانی کردار کی سطح سے بہت اونچا کرتے ہیں - اس زندگی میں عقل اصول، ضمیر اور فرائض سب کے سب غائب ہوتے ہیں - اس زندگی میں مسرت کی خاطر وہ تلاش نہیں ہوتی یا الم کے اجتناب سے متغیر ہو جاتی ہے، نہ یہ زندگی زنجیری اضطرارات کا سلسلہ ہے، یہ جبلی ہیجان اور خواہش کی زندگی ہے .... ہم نہیں کہہ سکتے کہ جس سطح پر ہم نے انسان کو فرض کیا ہے اس پر وہ زیادہ تر درختوں پر رہتا تھا یا زمین پر، نہ ہم اس کی طرزِ معاشرت اور طریق بودوباش کی تفاصیل سے واقف ہیں -

لیکن یہ تفاصیل اور اس کی عام عادات خواہ درختی ہوں یا غیر درختی اس میں شبہ نہیں کیا جا سکتا کہ یہ اسی قسم کی زندگی تھی جیسی کہ ہم نے منصور کی ہے یعنی اس قسم کی زندگی تھی جو ان جبلّی ہیجانات کے تابع تھی جو دیگر اعلیٰ دودھ پلانے والے جانوروں کے جبلّی ہیجانات کے مشابہ تھے، ان دونوں کی طرزِ معاشرت میں اگر کوئی فرق ہے تو صرف یہ کہ مقدم الذکر میں پیش بینی اور ربط و ضبط ہوتا ہے[1]۔

طبعی انسان میں حیوان سے بتدریج ترقی ہوتی ہے	طبعی انسان " Mowgli " میں بتدریج ترقی کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے - " اس کا تخیل کسی اور حیوان کے تخیل کے مقابلہ میں بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوگا

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا کردار گزشتہ تجربات کے مطابق مستقبل کی زیادہ پیش بینی پر دلالت کرے گا اور یہ کہ آئندہ واقعات وحادثات کی روک تھام اور ان کی تیاری کی غرض سے وہ اپنے فعل کی زیادہ دوررس اسکیم تیار کرے گا۔

نیز اسکیم پر عمل کرنے میں وہ اور اس کے ساتھی ایسا مؤثر و متنوع تعاون کریں گے کہ کوئی اور دودھ پلانے والا جانور نہیں کر سکتا ہے"[2]

"موگلی" میں (حیوان کے مقابلہ میں) تخیل کی اعلیٰ طاقت کا انکشاف اس طرح بھی ہوتا ہے کہ وہ

---

[1] اساسِ نفسیات باب ہفتم۔ [2] اساسِ نفسیات - ص ۲۷

زیادہ خود مختار ہوتا ہے اپنے اعمال و افعال کو خود شروع کر سکتا ہے اور اپنی کوششوں کو بہت لمبے عرصہ تک جاری کر سکتا ہے[۱]

نظریۂ جبلت اس بنیاد پر قائم ہے کہ انسان حیوان کی ترقی یافتہ شکل ہے۔

ان اقتباسات سے واضح ہوتا ہے کہ نظریۂ جبلت کی تمام تر بنیاد اس پر قائم ہے کہ انسان حیوان کی ترقی یافتہ شکل ہے، اور اس بنا پر دونوں کی جبلت میں یکسانیت ضروری ہے، چنانچہ پروفیسر جیمس نے کہا ہے کہ

"انسان اصولاً بس ایک تقلید کرنے والا حیوان ہے اس کی ساری تعلیم پذیری بلکہ اس کی ساری تمدنی ترقی کا دار و مدار اُس کی اسی خصوصیت پر ہے[۲]

ایک اور موقع پر ہے۔

"انسانی سیرت و کردار کی کنجی جذبات ہی کے ہاتھ میں ہے اور عقل محض ایک افسرانہ حیثیت سے ان کی نگرانی کیا کرتی ہے۔

پھر چونکہ عقل، ارتقائی حیثیت سے جذبات کے مقابلہ میں بہت ہی کم عمر ہے اور خصائصِ ذہنی کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ صورت ہے اس لئے جہاں شعور اپنے انتہائی نقطۂ کمال سے پست ہوا اور شعورِ خفی کا دور دورہ شروع ہوا بس ذہن عقل کی باگ فوراً ڈھیلی ہو جاتی ہے[۳]

سی لائڈ مارگن نے کہا ہے کہ

"انسان ایک قوی الفکر حیوان ہے جو اپنے کردار کے نصب العین قائم کرتا ہے[۴]

دوسری جگہ ہے:-

"جب انسان انسان بنا ہے اور اس نے اپنی اس نئی اکتساب کی ہوئی طاقت کا استعمال شروع کیا ہے، اس وقت اس نے اپنے احساسی تجربہ کی زندگی کو ہمیشہ کیلئے خیرباد نہیں کہا ہے، اس نے درحقیقت پرانی زندگی میں نفسی فعلیت کی اعلیٰ صورتوں کے مآلات کی روح پھونکی ہے، ہرچند وہ اب بجائے ذی عقل ہونے کے ناطق بن گیا ہے لیکن وہ ذی عقل بھی ہے

---

[۱] اساس نفسیات صفحہ ۲۹۵ [۲] پرنسپلز آف سائکالوجی ج ۲ صفحہ ۴۰۸ [۳] حوالہ بالا صفحہ ۵ [۴] مقدمہ نفسیات تقابلہ صفحہ ۳۰۴ مترجم مولوی معتمد الرحمٰن۔

اور ناطق بھی)، اس نے اپنی فطرتِ حیوانی کے جذبات کو پیچھے نہیں چھوڑا (بلکہ) اس نے ان جذبات کو مثالی اور خالص بنا لیا ہے۔[1]

اس نظریہ میں فطرتاً اخلاقی عواطف کی گنجائش نہیں ہے

چونکہ انسان اور حیوان کی جبلت میں کوئی فرق نہیں ہے نیز انسان اصلاً بس تقلید کرنے والا حیوان ہے اس بنا پر لازمی طور سے حیوان کی طرح انسان میں بھی فطرتاً اخلاقی عواطف نہیں پائے جاتے ہیں بلکہ یہ عواطف غور و فکر اور وراثت وغیرہ سے حاصل ہوتے ہیں چنانچہ میکڈوگل معلمینِ اخلاق کے نظریہ کی تردید کرتے ہوئے کہتا ہے:۔

معلمینِ اخلاق نے اخلاقی عواطف پر صفحوں کے صفحے کالے کئے ہیں لیکن اپنی بے ہودہ اور عامیانہ اصطلاحات اور نفسیات سے ناواقفیت کی وجہ سے وہ ان پر روشنی ڈالنے میں کامیاب نہیں ہوئے ہیں[2]

ہم کو اعتراض اور افسوس اس بات پر ہے کہ یہ لفظ انسانی اور حیوانی کردار کی جوہری مشابہت کو چھپانے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے، میرا خیال ہے کہ جو لوگ انسان کی مختلف حرکی قابلیتوں کو "جبلتیں" سمجھتے ہیں لیکن اس کے باوجود وہ اس کے پیچیدہ تر کردار کو انعطافات کی طرف منسوب کرتے ہیں وہ اس غلط عقیدہ کی وجہ سے گمراہ ہوتے ہیں کہ جبلت ایک محض حرکی مشین کے ہم معنی ہے۔

ان لوگوں سے ہمارا یہ سوال شاید بیجا نہ ہوگا کہ وہ اعلیٰ دودھ پلانے والے جانوروں کے کردار کو کس صنف میں شامل کریں گے؟ یہ جبلت کا نتیجہ ہے یا انعطاف کا؟ اگر یہ انعطافات کا نتیجہ ہے تو انعطافات اور جبلتوں میں کیا تعلق ہے؟[3]

معلمینِ اخلاق کے ایک اور نظریہ کی تردید کرتے ہوئے کہتا ہے۔

"فعلِ انسانی کا ایک اور نظریہ ہے جو معلمینِ اخلاق کے یہاں بہت محبوب ہے ان کا قول ہے کہ ہمارے کردار کی اعلیٰ صورتیں عقل "Reason" کا نتیجہ ہوتی ہیں......

[1] مقدمہ نفسیاتِ متقابلہ ص۲۱۶ و ۲۱۸ [2] اساسِ نفسیات باب ہفدہم ص۵۹۶ [3] حوالۂ بالا ص۲۸۲

ان کی اغراض کیلئے صرف یہ کافی ہے کہ عقل اعلیٰ ترین اصولِ فعل تسلیم کرلی جائے ان میں سے بعض عقل کو ضمیر اور ارادہ کے ہم معنی سمجھتے ہیں [۱]

نہ مذہب کو فطری حیثیت حاصل ہے اور نہ اس کیلئے کوئی مستقل جبلت ہے

نظریہ جبلت میں نہ مذہب کی حیثیت فطری ہے اور نہ اس کے لئے کوئی مستقل جبلت ہے بلکہ مذہب چند جذبات کا پیدا کردہ اور خود انسان کی ایجاد ہے چنانچہ مذہبی زندگی میں جو جذبات بطور جزء اعظم شامل ہیں درج ذیل ہیں۔

(۱) استعظام (۲) رعب اور (۳) حیرت، استعظام حیرت وعجز سے مرکب ہے۔ رعب۔ استعظام وخوف سے مرکب ہے، احترام، رعب اور نازک جذبہ سے مل کر بنا ہے [۲]

دراصل اس نظریہ کے مطابق "مذہب" انسانی توہمات وخیالات اور عقائد کے بتدریج ارتقاء کے نتیجہ میں ظہور پذیر ہوا ہے حتیٰ کہ خالقِ کائنات بھی ذہنی ارتقاء کی ایجاد ہے، جس کی صورت یہ ہوئی کہ انسان میں ابتداءً جب کچھ شعور پیدا ہوا تو اس نے اپنے گردوپیش حیرت انگیز نظام اور خوفناک مناظر کا مشاہدہ کیا اس سے حیرت وخوف کے جذبات نمودار ہوئے پھر لامحالہ انسان کو خوفناک اور ڈراؤنی چیزوں سے اپنے تحفظ کی فکر ہوئی نیز سکون اور پناہ کے لئے کوئی راہ تلاش کرنی پڑی۔

چنانچہ بہت غوروفکر کے بعد یہ بات انسان کے سمجھ میں آئی کہ ان خوفناک وڈراؤنی چیزوں کو خوشامد ولجاجت سے راضی کیا جاسکتا ہے، یہیں سے پوجا پاٹ کی داغ بیل پڑی اور مختلف اشیاء کی پرستش شروع ہوگئی، پھر جس قدر شعور میں ترقی اور ذہنی بلندی حاصل ہوتی گئی مظاہرِ فطرت کی پرستش کی نوعیت میں تبدیلی ہوتی رہی اور بالآخر انسان اپنے تحفظ کی راہ تلاش کرتے کرتے موجودہ مذہب تک پہونچا اور ایک ایسے خدا کا قائل ہوگیا جو تمام طاقتوں کا خالق ومالک ہے۔

غرض مذہب اس طرح انسان کے احساسِ بیچارگی وجذبۂ خوف سے نمودار ہوا ہے اور نیز اس کے تمام مراسم واعمال خود انسان کے تراشیدہ اور وضع کردہ ہیں۔

مذکورہ بیان میں نظریۂ جبلت کی جس انداز سے تشریح کی گئی ہے اس میں خصائصِ انسانی کیلئے نہ علیحدہ

---

[۱] اساسِ نفسیات۔ [۲] معاشرتی نفسیات باب سیزدہم ص ۳۰۱۔

کوئی جبلت تسلیم کی گئی ہے اور نہ کسی ایسی "جوہری توانائی" کا تذکرہ ہے کہ جس کی بناء پر انسان اور حیوان میں پیدائشی امتیاز قائم ہوتا ہے۔

اس نظریہ کا مذہب کے ساتھ سمجھوتہ نہیں ہوسکتا ہے

اسی طرح مذہب و اخلاق کا نظام جن بنیادوں پر اب تک چلتا رہا ہے اس نظریہ میں نہ صرف یہ کہ ان کو کوئی حیثیت نہیں دی گئی ہے بلکہ نفسیاتی طور پر ان کی بیخ کنی کی گئی ہے۔

ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں مذہب کے ساتھ سمجھوتہ کا کوئی سوال پیدا ہوتا ہے اور نہ کسی جزئی تعبیر و تشریح میں ایک گونہ مشابہت سے دونوں میں مطابقت کا حکم لگایا جاسکتا ہے۔

نظریہ جبلت میں چند بنیادی خامیاں و کمزوریاں

ذیل میں چند اشارات کئے جاتے ہیں جن سے فطرتِ انسانی تک اس کی نارسائی واضح ہوتی ہے،

(۱) خالقِ کائنات نے کائنات میں انسان کو جو مقام عطا فرمایا ہے اور جس قسم کی تخلیقی و تنظیمی سرگرمیاں وجود میں آتی رہتی ہیں ان سے واضح ہوتا ہے کہ انسان و حیوان دونوں کی نفسیات میں نمایاں اور بنیادی فرق ہے اور یہ فرق محض ارتقاء کے نتیجہ میں نہیں ہے بلکہ فطری و خلقی ہے۔

(۲) انسان کو قصد و ارادہ کی ایسی مضبوط طاقت عطا ہوئی ہے کہ وہ جبلتوں کی مخالفت کرسکتا ہے اور ان کے طبعی تقاضہ و مطالبہ کو روک سکتا ہے۔ بخلاف حیوان کے کہ اس میں یہ طاقت نہیں ہے۔

(۳) بسا اوقات ہم دیکھتے ہیں کہ انسان مذہب و اخلاق کے اصول پر عمل کرنے میں جبلتی تقاضوں کی پرواہ نہیں کرتا ہے، اگر اس کی پوری زندگی میں حیوانی جبلتوں ہی کی کارفرمائی ہوتی تو اس صورتِ حال کی گنجائش نہ نکل سکتی تھی، یہ اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ جبلتوں کے علاوہ کوئی اور "جوہری توانائی" تسلیم کیجائے جو انسان کے لئے مخصوص ہو اور حیوان سے اس کا تعلق نہ ہو۔

(۴) مادی زندگی کے علاوہ روحانی زندگی اور اس کے تجربات و مشاہدات بھی ہیں اگر حیوان و انسان کے یکساں رجحانات و میلانات تسلیم کئے جاتے ہیں اور دونوں کے عواطف میں پیدائشی فرق کو نظرانداز کردیا جائے تو اس زندگی کی گنجائش نہیں نکلتی ہے جبکہ یہ مسلمات میں سے ہے۔

(۵) نظریۂ جبلّت کے مطابق انسان جو کچھ حاصل کرتا ہے وہ وراثت وروایات سے حاصل کرتا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ پسند ونا پسند کا "معیار" اس کو کہاں سے ملتا ہے کہ جس کی بناء پر بعض کاموں کو پسند کرتا ہے اور بعض کو ناپسند نیز بعض روایتوں کو قبول کرتا ہے اور بعض کو ترک کرتا ہے۔

لازمی طور سے جبلّتوں کے علاوہ ایک ایسی "توانائی" تسلیم کرنی پڑے گی جو انسانی خصوصیات کی ضامن اور پسند ونا پسند کے لئے "معیار" عطا کرنے والی ہے اور جس کا حیوان سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

(۶) انسان میں خود شعوری کا وصف ایسا ہے کہ اس کا براہِ راست تعلق خالقِ کائنات سے ہے جس قدر اس میں ترقی ہوتی ہے اسی قدر زندگی میں صفاتِ الٰہیہ منعکس ہوتی رہتی ہیں اور "تَخَلَّقُوا بِاَخْلَاقِ اللّٰہِ" (اللہ والے اخلاق کو اپنے اخلاق بناؤ) کا عملاً مظاہرہ ہوتا رہتا ہے، ظاہر ہے کہ ان صفات کا تعلق حیوان سے ہے اور نہ ارتقاء کے نتیجہ میں اس کی نفسیات سے اُبھرنے کی توقع کی جا سکتی ہے۔[۱]

(۷) انسان کی زندگی کا نظام صرف مادہ اور قوت پر نہیں قائم ہے بلکہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں سے بالاتر جبلّت کے ماسوا ایک ذی شعور طاقت بھی ہے جو خصوصی اور پیدائشی طور پر انسان کے اندر موجود ہے اور اس کا کام دونوں میں ربط واتحاد پیدا کرنا اور توازن برقرار رکھنا ہے، وہ ذی شعور طاقت فطرتِ صالحہ وسلیمہ (جوہری توانائی) ہے، اگر ایک لمحہ کے لئے فطرت کو نظر انداز کر دیا جائے اور جبلّت کی مطلق فرمانروائی تسلیم کرلی جائے تو پھر انسان اور درندہ کے اعمال وحرکات میں کوئی تفاوت نہیں باقی رہ سکتا ہے۔

(۸) انسان کی زندگی میں کچھ مخفی "تار" ایسے ہیں کہ ان کی رہنمائی کے لئے وجدان وحواس کے علاوہ عقل بھی ناکافی ہے جیسا کہ تجربات ومشاہدات سے ثابت ہے ان کی رہنمائی "تنہا" وحی الٰہی" سے ہو سکتی ہے۔ اور اسی پر انسان کی سعادت وشقاوت کا دارومدار ہے، اگر انسان کے سارے اعمال وافعال کی رہنما تنہا جبلتیں قرار پائیں تو ان مخفی تاروں کی رہنمائی کس کے حصہ میں آسکے گی؟ جس کے بغیر زندگی خود زندگی سے گریزاں ہو جاتی ہے۔

---

[۱] قرآن اور علم جدید نظریۂ میکڈوگل۔

جدید تحقیقات سے میکڈوگل کی بے اطمینانی

الغرض نظریۂ جبلت میں بعض خامیاں و کمزوریاں اس قسم کی ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ فطرتِ انسانی تک اس کی رسائی نہیں ہو سکی ہے، نیز اس کی تعبیر و تشریح میں بعض سوالات اس انداز کے پیش آئے ہیں کہ "میکڈوگل" کے پاس ان کا کوئی معقول جواب نہ تھا، چنانچہ انہیں تمام باتوں کا نتیجہ تھا کہ نفسیات کے باب میں اتنی تحقیقات کے باوجود خود "میکڈوگل" نظریۂ جبلت سے اپنے کو بڑی حد تک مطمئن نہ کر سکا اور اپنی مشہور کتاب "اساسِ نفسیات" کے آخر میں لکھا ہے:۔

"گزشتہ صفحات میں ممکن ہے قارئین کو محسوس ہوا ہو کہ جو کچھ میں نے لکھا ہے وہ ادّعاء کے ساتھ اور مغرورانہ و متکبرانہ انداز میں لکھا ہے گویا ذہنی عمل و ذہنی ساخت کو جس طرح میں نے بیان کیا ہے وہ صحیح ہے اور اس کے علاوہ کوئی اور بیان بھی صحیح نہیں۔

لیکن میرا اپنا عقیدہ یہ ہے کہ یہ بہترین بیان ہے جس پر میں تیس سال کے گہرے مطالعہ کے بعد پہونچ سکا ہوں، مجھے احساس ہے کہ میرے نتائج محض قابلِ عمل قیاسات ہیں جن میں ممکن ہے کہ غلطی زیادہ ہو اور صحت کم[1]

میکڈوگل کا اعتراف اور بعض ان مسائل کی فہرست جو ابتک پردۂ خفا میں ہیں

پھر میکڈوگل نے کھلے بندوں اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے کہ ذہن و نفسِ انسانی کے بارے میں اب تک محض "ابجد" کی تعیین سے زیادہ کچھ کام نہیں ہوا ہے اور بعض ان اہم مسائل کی فہرست پیش کی ہے جو اس کے نزدیک اب تک پردۂ خفاء میں ہیں جب تک ان سے پردہ نہ ہٹے اس باب کی بیشتر تحقیقات قطعی و حتمی نہیں قرار پا سکتی ہیں۔ مثلاً۔

(۱) ذہن کی خلقی بناوٹ کی ماہیئت اور وسعت کیا ہے؟ اس مسئلہ کے دو بڑے بڑے حصے ہیں۔

(الف) طبعی بناوٹ کی ماہیئت اور وسعت کیا ہے؟ جبلی بناوٹ کو جس طرح میں نے بیان کیا ہے اگر وہ زیادہ صحیح ہے تو کیا جبلی میلانات سادہ وحدی عناصر کی صورت میں متوارث ہوتے ہیں؟ یا یہ ان بڑی عواطف کی صورت میں موروثی طور پر اس طرح منتظم ہونے کی قابلیت رکھتے ہیں کہ ایک حد تک تمام افرادِ انسانی میں مشترک ہیں؟ اور بالخصوص یہ کہ کیا اخلاقی عواطف کے نشو ونما کی کوئی خلقی قابلیت و صلاحیت ہے بھی؟

---

[1] اساسِ نفسیات ص۶۱۳

(ب) کیا عقلی ترقی کی جبلتوں، نظامِ عصبی کی شکل پذیری اور نئے حالات سے مطابقت پیدا کرنے کی اسی عام قابلیت (جس کو ان صفحات میں عقل کہا گیا ہے اور اعلیٰ مظاہر میں اس کو "فراست" کا نام دیا گیا ہے) کے علاوہ کوئی اور خلقی بناء ہے ؟

کیا جبلتوں کے ہیجانات کے علاوہ کوئی خلقی ہیجان ایسا ہے جو ایک عام طریقہ سے عمل کر کے عقلی ترقی کا باعث ہو ؟ کیا ہمارے خلقی ساز و سامان میں کوئی چیز ایسی ہے جو کسی طریقہ سے اور کسی حد تک "خلقی تصورات" کے پرانے عقیدہ کو جائز ثابت کر دے ؟

کیا کوئی خلقی و قوفی میلانات ایسے ہیں جو ان میلانات کے علاوہ ہوں جو جبلتوں کی ساخت و ترکیب میں شامل ہوتے ہیں ؟

بالفاظِ دیگر ان مخصوص عقلی صلاحیتوں کی خلقی بناء کیا ہے کہ جن کی وجہ سے ایک شخص دوسرے سے مختلف ہو جاتا ہے جو ایک خاندان میں موروثی معلوم ہوتی ہیں اور بعد کی نسلوں کے مختلف افراد میں نمودار ہوتی ہیں ؟ [1]

اسی طرح "میکڈوگل" ارتقاء کے بارے میں کہتا ہے :-

کیا مستقبل ارتقاء کے اور زیادہ اعلیٰ مدارج اپنے اندر پوشیدہ رکھتا ہے ؟ کون کہہ سکتا ہے ؟ [2]

مسئلۂ روح و جسم کے باہمی تعلق کی اہمیت و نزاکت

ان سب سے زیادہ اہم و نازک مسئلہ ذہن و مادہ اور روح و جسم کے باہمی تعلق کا مسئلہ ہے جس پر اب تک کوئی خاطر خواہ دریافت نہیں ہو سکی ہے جیسا کہ کہتا ہے :-

"میری مراد ذہن و مادہ یا روح و جسم کے تعلق کے مسئلہ سے ہے میں نے صرف یہ کوشش کی ہے کہ متعلم میں یہ بات پیدا ہو جائے کہ وہ اس اصلی مسئلہ پر کشادہ دلی کیساتھ غور کر سکے جو نفسیات اور فلسفہ دونوں کے لئے بہت اہم ہے" [3]

اس مسئلہ کے ٹھیک حل ہو جانے سے مستقبل میں ارتقاء کا مسئلہ بھی حل ہو جاتا ہے

دراصل فطرتِ انسانی تک رسائی کے لئے اسی مسئلہ پر زیادہ غور و فکر کی ضرورت ہے اگر اس تک ٹھیک ٹھیک رسائی ہو گئی تو بہت سے لاینحل مسائل خود بخود حل ہو جائیں گے اور بہت سوں کے لئے نہایت وسیع راہیں پیدا ہو جائیں گی حتیٰ کہ ارتقاء جیسا عظیم مسئلہ بھی اس طرح حل ہو جائے گا کہ انسان ارتقاء روحانی کے لامتناہی مدارج طے کرتا ہوا خالقِ کائنات سے ہم کنار ہو جاتا ہے۔

---

[1] اساسِ نفسیات صفحہ ۶۱۵ [2] حوالہ بالا صفحہ ۶۱۶ [3] حوالۂ بالا۔

ہفت تماشائے مرزا قتیل

جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

(۲)

اور دوسری عورتیں ان کے اردگرد ڈھولک باجالے کر ایک خاص لَے میں مدح کے اشعار گاتی ہیں، پھر یہ عورتیں ساز بجانے والی عورتوں کے ساتھ اپنے سروں کو جھماتی ہیں، یہ سر ہلانا اس بات کی علامت ہے کہ شیخ سدّو اُن کے اندر حلول کر رہے ہیں اور وہ دنیا و مافیہا سے بے خبر ہو جاتی ہیں، اور جب سر جھماتے جھماتے ہوش میں آتی ہیں اور تھوڑا سا دم لیتی ہیں تو ساز بجانے والی اور دُوسری عورتیں اکٹھا ہو کر اور بعضے مرد بھی جو مرتبۂ عقل میں عورتوں کے برابر ہوں، خواہ ہندو ہوں یا مسلمان، اُن سے جو شیخ سدّو کی ہیئت اختیار کر لیتی ہیں، اپنی مراد مانگتے ہیں، اور آنے والے واقعات مثلِ بادشاہِ عادل کے تخت نشیں ہونے یا ملک پر دشمن کے غلبہ پانے یا یا سفر پر گئے ہوئے کسی عزیز کی موت و زندگی کے متعلق باتیں دریافت کرتے ہیں، اور اُن کے کہنے کو الہامِ غیبی اور وحیِ آسمانی جانتے ہیں، اور بعضے ایسی عورتوں کے متعلق بدکار اور فاحشہ ہونے کا گمان رکھتے ہیں، لیکن یہ بات کلیہ کے طور پر صحیح نہیں ہو سکتی، ہاں اُن میں سے کچھ ایسی ضرور ہوتی ہیں۔ کیونکہ تمام عورتوں کا یہ حال نہیں تو شریف مسلمانوں کے گھروں میں بھی شیخ مذکور عورتوں میں حلول کرتے ہیں، لہٰذا جو عورت فاحشہ ہے وہ اگر ان چیزوں سے پرہیز بھی کرے تو بھی اُس میں ان خرابیوں کے سرایت کرنے کا احتمال ہے لیکن اگر عفیفہ ہو تو ہرگز اُس کے بارے میں ایسا گمان نہیں ہو سکتا، خواہ وہ حماقت اور نادانی کی بنا پر شیخ سدّو کا بہروپ بھرتی ہے، مختصر یہ کہ شیخ سدّو کے معتقدوں کا کہنا ہے کہ وہ علم تکثیر کے عامل تھے، اور اس فن میں پوری دسترس

رکھتے تھے نیز بہت زیادہ مُرتاض اور ولی اللہ آدمی تھے، اُن کی بزرگی اور فضیلت کے منکروں کا کہنا ہے کہ وہ فاسق تھے اور روم کے بادشاہ کی لڑکی کو اس کے پلنگ اور بستر سمیت موکلوں کے کاندھوں پر اٹھوا منگواتے تھے اور اس پری چہرہ کے وصل سے رات بھر لطف اندوز ہوتے تھے، وہ شہزادی روز بروز غم میں گھلی جاتی تھی، کچھ دنوں کے بعد اُس نے اپنی ماں کو اس بات سے مطلع کیا اور ماں نے یہ بات بادشاہ تک پہنچائی، بادشاہ نے شہزادی کے خواب گاہ پر پہرہ بٹھا دیا تاکہ تمام رات جاگ کر شہزادی کے پلنگ کے اُٹھائے جانے والوں کو گرفتار کریں، لیکن وہ موکلوں میں سے کسی کو نہ دیکھ سکے، بس اتنا نظر آتا تھا کہ شہزادی کا پلنگ ہوا کے کاندھوں پر اُڑا جاتا ہے۔ اس امر میں پوری کوشش وسعی کے باوجود جب اُن لوگوں کو اپنے مقصد میں ناکامی ہوئی تو انھوں نے بادشاہ کی خدمت میں حقیقتِ حال عرض کی، بادشاہ نے عقلمندوں کو بُلوا کر اس مسئلہ کے متعلق مشورہ کیا۔ انھوں نے عرض کیا کہ اِس وقت اس سے بہتر کوئی اور دوسری صلاح نہیں ہوسکتی کہ ملکۂ آفاق رات کے وقت گرموشی اور اختلاط کی حالت میں اُس سے اُس کے شہر کا نام پوچھ لے۔ اور پھر بادشاہ کی خدمت میں عرض کیا جائے، پھر کچھ لوگوں کو مناسب انعام کا لالچ دے کر اُس شہر میں بھیجا جائے وہ لوگ بظاہر اُس کے مریدوں یا شاگردوں کے زمرے میں داخل ہو کر اُس کے مسکن میں سکونت اختیار کریں، اور اس فکر میں رہیں کہ جس وقت وہ بدبخت جنابت کی حالت میں ہو یا آرام کے لئے جائے اُس پر قابو پاکر اُس کا کام تمام کر دیں، بادشاہ نے عقلمندوں کی یہ رائے بہت پسند کی اور اسی پر عمل پیرا ہوا، بالآخر ایک روز حالتِ جنابت میں اُن لوگوں نے شیخ کو داصلِ جہنم کر دیا، اور اُس بلا سے شہزادی کو نجات مل گئی، بہرحال اس حکایت کے ناقل بھی شیخ کی فضیلت کے انکار کے باوجود عقل ودانش سے ہزاروں فرسنگ کے فاصلے پر ہیں، عجب نہیں کہ اُن کی عورتیں بھی شیخ کا قالب اختیار کرتی ہوں، شیخ سدو کا مزار امروہہ میں ہے۔

ہندؤوں کی بعض اور رسوم ہندو روزہ کو برت کہتے ہیں اور برت کی دو قسمیں ہیں۔ زرجل، کہ اس طرح کا روزہ رکھنے والا دوسرے دن کی صبح تک نہ کچھ کھاتا ہے نہ پیتا ہے، پھر صبح سے شام تک روزہ رکھتے ہیں یا نصف النہار یا قریب ظہر کے (سہ پہر) افطار کرتے ہیں، افطار کے بعد روزہ دار کی غذا مٹھائی جو کہ سنگھاڑہ

کی بنی ہوتی ہے اور جس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے ۔ یا شکر کے پیڑے ہوتے ہیں ۔

موت کی رسمیں | جب کوئی شخص مرتا ہے تو اُس کے لڑکے پر یہ واجب ہے کہ وہ اُسی وقت اپنے سر ڈاڑھی اور سبل کے بال بالکل منڈوائے ، پھر اپنے عزیزوں اور پڑوسیوں کے ساتھ باپ کے جنازہ کو کاندھے پر لے کر دریا کے کنارے جلانے کی غرض سے جائے ، اور اگر ماں مرے تو اُس صورت میں بھی لڑکے پر یہی عمل واجب ہوتا ہے ، عرفِ عام میں یہ لوگ جنازہ کو ارتھی کہتے ہیں ، اور بال منڈوانے کی رسم کو بھدرہ کہا جاتا ہے ۔ ہندوؤں میں ماتم کی رسم چار دن تک چلتی ہے ۔ برخلاف مسلمانوں کے جس کے ہاں تیسرے دن رسمِ ماتم ختم ہو جاتی ہیں ، جس کا باپ مرا ہو اُس پر واجب ہے کہ ماتم کے اِن چار دنوں میں ، اگر کوئی خاص وجہ مانع نہ ہو تو نہ سر پر ٹوپی رکھے نہ دستار باندھے بلکہ صرف ایک رومال لپیٹ لے اور لباس بھی پہننا ممنوع ہے اور زیر جامہ کے بدلے صرف ایک تاگڑی باندھے جس سے سر ڈھکا رہے ، اور جوتا بھی نہ پہنے بلکہ کنکریوں اور کانٹوں سے پیروں کی حفاظت کے لئے صرف لکڑی کی کھڑاؤں استعمال کرے ۔ جب ساٹھ سے زیادہ اور ستر کے لگ بھگ عمر کے بوڑھے باپ کا انتقال ہو اور اس کے پوتے یا پرپوتے ہو چکے ہوں تو اُس کے لئے رونا پیٹنا لڑکے پر لازم نہیں ہے بلکہ جنازے کے آگے آگے اُس کے قرابت دار ، اور اُن کی اولاد ، اور دوسرے پڑوسی لوگ اور اس کی اپنی اولاد و پوتے اور پرپوتے گاتے بجاتے اور آپس میں چُہلیں کرتے ہوئے دریا کے کنارے تک جاتے ہیں ، اور اُس کے جنازہ پر نقرئی اور طلائی پھول بھی بکھیرتے ہیں تاکہ وہ محتاجوں کے ہاتھ لگیں اور ان کے کام آئیں ، اور اُن کے جنازے پر چھت گیری نہیں ہوتی اور کفن میں لپٹے ہوئے مردہ کو ہر ایک راہ گیر دیکھتا ہے اگر کسی کی عمر اتنی دراز ہو کہ اُس کے پوتے کے پوتے ہو جائیں تو اس کو ایک طلائی زینہ پر کھڑا کرتے ہیں یعنی سونے کا ایک چھوٹا سا اور حسین بنا کر اُس کے پیروں تلے رکھتے ہیں ۔

سوگ | مختصر یہ کہ ایک جوان آدمی کی موت پر حامی کی بیوی اُس متوفی کے گھر کی عورتوں یعنی ماں ، بہن ، چچی ، دادی اور خالہ کے مجمع میں آکر اُن کو ماتم کے لئے کھڑی کرتی ہے اور گریہ آور اندوہگیں آواز میں نوحہ خوانی کرتی ہے تاکہ وہ عورتیں بھی اُس کے ساتھ خود وہ الفاظ کہہ کر سر و سینہ پیٹیں ، یہ ماتم ایسا ہوتا ہے کہ اُس سے در و دیوار کو بھی رونا آجاتا ہے ، یہ طرزِ نوحہ پنجاب کے کھتری فرقے کی خصوصیات میں سے ہے ، اس فرقے کے پورب کے

باشندے بھی پنجابیوں کی تقلید کرتے ہیں، لیکن اُن کے ماتم میں وہ شدت نہیں ہوتی، اگر کوئی بوڑھا مرتا ہے تو عورتیں بھی دل سے ماتم نہیں کرتیں۔ حالانکہ بظاہر سر و سینہ پیٹتی ہیں۔

پروہت | اور دلاک عورتوں کا حال یہ ہے کہ کھتریوں میں سارست برہمن کو جو اُن کا پیر و مرشد ہوتا ہے۔ پروہت کہتے ہیں۔ اور ایسا نہیں ہے کہ کھتریوں کا ہر ایک گروہ (فرقہ) ایک ہی پروہت پر اکتفا کرتا ہو بلکہ ہر ایک پیشہ کے لوگوں کا الگ الگ پروہت ہوتا ہے، یعنی برہمنوں کا ایک گروہ کھتریوں کے ایک فرقے سے تعلق رکھتا ہے تو دوسرا دوسرے فرقے سے، اور کھتریوں کے فرقوں میں پروہت کے بعد تیسر بھی ہوتا ہے۔ یہ پنجابی زبان میں ترقی خواہ اور دعا گو کو کہتے ہیں، ان کی تین قسمیں ہیں، ایک تو بادہ فروش، دوسرے دلاک جو کھتریوں میں اپنے مخصوص لوگوں کی موتراشی کرتا ہے اُسے پنجابی میں ججمان کہتے ہیں، تیسرے ڈوم جسے میراثی بھی کہتے ہیں۔ اور اُن کی عورتوں کو مراثن کہا جاتا ہے، ہندی میں مطرب کا ترجمہ ڈوم ہے، حجام ہمیشہ ہندو ہوگا اور بادہ فروشوں میں بعضے ہندو اور بعضے مسلمان بھی ہوتے ہیں، البتہ ڈوم قدیم زمانے سے مسلمان ہی ہیں، یہ لوگ نوکری نہیں کرتے بلکہ ہمیشہ اپنے ججمانوں کی دولت پر بسر اوقات کرتے ہیں کھتریوں کے ہاں شادی بیاہ کے دنوں میں اُن کی عورتیں زنان خانوں کی مہتمم اور مختار ہوتی ہیں، اور یہ بات صرف کھتریوں پر ہی موقوف نہیں ہے بلکہ بعض ہندوؤں کے علاوہ جو شاذ و نادر ہیں، تمام ہندوؤں کے فرقے بر سبیل بدلیت ان چاروں فرقوں سے خصوصی تعلق رکھتے ہیں۔ بعضے ڈوموں کی لڑکیاں، جو حسین و جمیل، شوخ و طناز اور چالاک ہوتی ہیں، امیروں کے گھروں میں گانے بجانے کی تقریب میں جاتی ہیں اور عالم تنہائی میں صاحب خانہ یا اُس کے لڑکے کے ساتھ بے حجاب ہو جاتی ہیں، خواہ زر نقد کی امید میں یا اُس کے حسن و شباب پر فریفتہ ہو کر اُس کے ساتھ حظ نفسانی اُٹھاتی ہیں، اور جب یہ مرحلہ بھی طے کر لیتی ہیں تو لولیوں کی طرح حجاب سے باہر نکل کر ہر ایک شخص کے ساتھ جو کوئی بھی انہیں روپیہ دیتا ہے چاہے وہ مسلمان ہو یا یہودی ہو یا نصرانی، جسم فروشی کرتی ہیں، پھر اُنہیں ججمانوں کے گھر میں نہیں گھسنے دیا جاتا۔ دلاک کو ہندی میں نائی اور اُس کی عورت کو نائن کہتے ہیں۔ اُنھیں اگر میراثی اور میراثن بھی کہہ دیا جائے تو غلط نہیں ہے۔

گیا | باپ کے مرنے کے بعد لڑکے کا گیا جانا نہ صرف خود اُس کے لئے تحصیلِ ثواب کا باعث ہوتا ہے بلکہ اُس کے باپ کی روح کو بھی ثواب پہنچتا ہے، اُن کے مذہب میں گیا جانا حجِ اکبر سے کسی طرح کم نہیں ہے، لیکن دولتمندوں کے سوائے دوسرے کسی شخص کو یہ دولت میسّر نہیں آتی، گیا، عظیم آباد (پٹنہ) کے قریب ہندؤوں کی ایک عبادتگاہ ہے، اور ہر ہندو ہر سال کسی مقررہ دن پر اپنے باپ کی نذر کا کھانا پکوا کر برہمنوں کو کھلاتا ہے اور ساتھ ساتھ اُنہیں نقدی بھی دیتا ہے، اِس عمل کو سراد و کناگت کہتے ہیں، سراد و کناگت دونوں ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ لیکن تمام ہندو اس پر ایک ہی دن عمل نہیں کرتے، ہفتے کے سات دنوں میں سے ہر شخص اُس دن جس دن اُس کے باپ نے دنیا سے کوچ کیا تھا اور ہر سال اس مہینے اور ہفتے کے اُس متعین دن کو کھانا برہمنوں کو کھلاتا ہے۔ ایسے دن کے کھانے سے نان، پلاؤ، اور گوشت پکوانا مقصود نہیں ہوتا بلکہ مذکورہ دن کے کھانے میں گوشت سے پرہیز کیا جاتا ہے، لہٰذا کھانے کی وہی چیزیں ہوتی ہیں جو گھی میں تل کر پکائی جاتی ہیں یا دوسرے لوازمات میں گھی میں تلی ہوئی سبزی اور میٹھا دہی ہوتا ہے، بندرت کے بعض ہندوستانی گھروں میں اُڑد کی کالی دال اور روٹی بھی پکائی جاتی ہے، اور دعوت میں کھانے کی نوعیت اور برہمنوں کی تعداد میزبان کی حیثیت پر موقوف ہوتی ہے۔ بعضے جو بہت مفلس ہیں ایک ہی برہمن کو کھانا کھلانے پر اکتفا کرتے ہیں، اور کناگت میں یہ شرط ہوتی ہے کہ اگر ایک برہمن کے کھلانے کی حیثیت ہوتی ہے تو متوفّی بوڑھے کا لڑکا دوسرے برہمن کو نہیں بلاتا، اور اگر سفر میں ہوتے ہیں تو جو بھی برہمن وہاں مل جائے وہ کافی ہے۔

لڑکے کی شادی کے رسوم | اور لڑکے کی شادی کی یہ رسم ہے کہ پروہت کی بیوی، لڑکے والے کی طرف سے جا کر لڑکی والوں کے ہاں پہلے سلسلہ جنبانی کرے۔ اگر طرفِ ثانی کو راضی پاتی ہے تو واپس آ کر لڑکے کی ماں کو حقیقتِ حال سے آگاہ کرتی ہے۔ اور بعد ازیں اُس طرف کی بزرگ عورتیں مثلاً ماں، دادی، چچی، خالہ اور بڑی بہن جو بھی زندہ موجود ہوں، پروہت اور نائن اور بادہ فروش کی عورت اور ڈومنی کو ہمراہ لے کر لڑکی والوں کے ہاں جاتے ہیں، پھر لڑکی کی سیرت اور صورت کے حُسن و قبح اور اُس کے گھر کی عورتوں کے طور و طریقے کے متعلق پوری معلومات حاصل کرنے کے بعد مصری کی ایک ڈلی لڑکی کے منہ میں ڈالتے ہیں۔

اکثر صغر سنی ہی میں لڑکی کو شوہر کے حوالے کر دیا جاتا ہے، مسلمانوں کے برخلاف اس معاملے میں سات سال سے گیارہ سال تک توقف کیا جاتا ہے اور اس کے سوا جو کچھ ظہور میں آتا ہے وہ مفلسی اور غربت کی وجہ سے ہے۔ لڑکے کی شادی تو جوان ہونے پر بھی کی جا سکتی ہے لیکن اگر لڑکی کی عمر دس سال سے زیادہ ہو جائے تو لڑکی کے والدین پر دانہ پانی حرام ہو جاتا ہے جب تک کہ اُس کی شادی نہ کر دیں، مصری کی ڈلی کھلانے کے بعد لڑکی کے ہاتھ میں انگوٹھی بھی پہناتے ہیں، بعد ازیں لڑکی کے گھر کی عورتیں لڑکے کے گھر پر دہت، نائن اور باڑ فروش کی عورت اور ڈومنی کو ساتھ لے کر جاتی ہیں، بلکہ اُن کے شوہر بھی آ کر لڑکے کے دروازے پر بیٹھ جاتے ہیں، لڑکے کو بھی مصری کی ڈلی کھلا کر اُسے بھی انگوٹھی دیتے ہیں، اور واپس لوٹ آتی ہیں، اگر اس مدت میں یعنی رخصتی ہونے سے پہلے لڑکا فوت ہو جاتا ہے تو ایسی صورت میں لڑکی کی دوسرے سے شادی کر دیتے ہیں۔ لیکن اگر شادی ہو جانے کے بعد یہ حادثہ وقوع پذیر ہو تو بیوہ لڑکی اپنی ساس کے ساتھ بیٹھی رہتی ہے یا اگر بدرجۂ مجبوری شوہر کے گھر والوں میں کوئی فرد باقی نہ رہا ہو یا مفلسی کی وجہ سے اِس کے نان نفقہ کا بوجھ نہ اُٹھا سکتے ہوں تو وہ اپنے ماں باپ کے گھر آجاتی ہے، اور یہ ممکن نہیں ہے کہ اُس کا عقد کسی دوسرے شخص کے ساتھ کر دیا جائے، مختصر یہ کہ اُس بیوہ کے لئے اس کے علاوہ کوئی دوسرا راستہ نہیں کہ یا تو وہ اپنی باقی عمر سوگ میں گذار دے یا ستی ہو جائے۔

ستی | ستی سے مراد وہ عورت ہے جو اپنے شوہر کے ساتھ آگ میں زندہ جل جائے، ہندی میں ستی کے لغوی معنی ہیں شوہر کے علاوہ کسی دوسرے شخص سے تعلق نہ رکھنا اور اصطلاحاً مطلب وہی ہے جو بیان کیا گیا۔ اور ست دو قسم کا ہوتا ہے، یا تو عورت اپنے شوہر کے ساتھ جل جائے یا اُس کی وفات کے بعد ترکِ لذّات کر دے یعنی کھانا پینا، پہننا وغیرہ چھوڑ دے، بعضوں کے نزدیک پہلی صورت دوسری سے زیادہ مشکل ہے اور کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ دوسری صورت زیادہ تکلیف دہ ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ ست لوک، آسمان کے اُس مقام کا نام ہے، جہاں ستی عورتیں رہتی ہیں، چونکہ اُن کے عقیدہ کے مطابق ست لوک میں ہر وہ شے جس کی ستی عورت خواہش کرے بآسانی مل جاتی ہے، مگر دہی نہیں ملتا، اس لئے ستی کے سوار ہونے کے وقت اُسے تھوڑا سا دہی کھلا دیتے ہیں۔

ستی ہونے کا طریقہ | قاعدہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص فوت ہوجاتا ہے اور اُس کی بیوی ستی ہونے پر اصرار کرتی ہے تو اُس کے ماں باپ اور ساس سسر پہلے اُسے اس بات سے روکتے ہیں اور اُس سے وعدہ کرتے ہیں کہ ہم تجھے کھانا کپڑے دیں گے، اگر وہ اُن کے وعدوں پر اعتماد کرلیتی ہے تو ٹھیک ہے، ورنہ رو پیٹ کر اُسے اس کے حال پر چھوڑ دیتے ہیں، پھر وہ نئی نویلی دُلہنوں کی طرح ہاتھوں اور پاؤں میں مہندی لگاتی ہے اور نتھ پہنتی ہے جو بیوہ عورتوں کے لئے ممنوع ہوجاتی ہے، پھر سُرخ لباس زیب تن کر دلہنوں کے سے دوسرے سنگھار کرتی ہے، اُس کے شوہر کو ارتھی پر لٹا دیا جاتا ہے اور شاہانہ شان و شوکت کے ساتھ، جس میں نوبت، نقارے، ہاتھی اور گھوڑے اور دُوسرے ہندوستانی ساز ہوتے ہیں نیز سنہری اور نقرئی ہودجوں سے سجے ہوئے ہاتھی اور خوشنگ گھوڑے، پیادہ اور سوار فوج بھی ساتھ ہوتی ہے۔ اس طرح یہ جلوس ستی ہونے والی عورت کو ایک طلائی زین سے آراستہ گھوڑے پر سوار کر کے لے جاتا ہے۔ ستی کے ہاتھ میں ایک سالم ناریل دے دیا جاتا ہے تاکہ وہ راستے بھر اُسے دائیں ہاتھ سے اُچھال کر بائیں میں اور بائیں سے دائیں بدلتی رہے۔ چند آدمی مضبوطی سے گھوڑے کی لگام تھامے رہتے ہیں تاکہ وہ گھوڑے سے اُتر کر بھاگ نہ جائے، اگرچہ ستی کی سواری کا گھوڑا بہت ہی سدھا ہوا ہوتا ہے، اور ستی کا جلوس حاکمِ وقت کے دروازے کے سامنے سے نکلتا ہے۔ کبھی کبھی حاکم بھی اس جلوس میں شریک ہوجاتا ہے۔ یہ بات داخلِ آئین ہے کہ چاہے حاکم ہندو ہو یا مسلمان وہ ستی کے جلنے سے پہلے اس کی خواہش کے مطابق روپیہ دینے کا وعدہ کرتا ہے، اگر وہ دیکھتا ہے کہ ستی روپیہ لینے کے لئے راضی نہیں ہوتی تو مجبوراً وہ گھر واپس ہوجاتا ہے، ستی کے جلوس کے ساتھ نوبت بجانے کا حکم بادشاہوں اور امراء کی طرف سے ہے، اور جب ستی لکڑیوں کے انبار پر بیٹھ کر اپنے شوہر کے سر کو اپنے زانوں پر رکھ لیتی ہے تو اُس وقت بھی حاکم یا بادشاہ کی طرف سے کوئی شخص جاکر اُس سے آئندہ زمانے کا حال پوچھتا ہے تاکہ بادشاہِ وقت اور اُس کی بیوی کے حق میں اس کی زبان سے دعائے خیر نکلے جو اُس کی دولت دوام اور درازیٔ عمر کا موجب ہو، بادشاہ یا حاکم کے علاوہ دوسرے لوگ بھی ستی سے بعض باتیں دریافت کرتے ہیں۔ اب اس انبار میں چاروں طرف سے آگ لگا دی جاتی ہے، یہاں تک کہ ایک ہی لمحے میں دونوں جل کر خاک

ہو جاتے ہیں، ستی کے جلوس کی شان و شوکت اور اس کے ہمراہ لوگوں کے ہجوم کا انحصار حاکم کے شکوہ اور شہر کی آبادی پر ہوتا ہے، ہندوؤں میں ستی کی اتنی عزت کی جاتی ہے کہ اُسے تحریر میں لانا دشوار ہے، بعضے مسلمانوں کے نزدیک زندہ ستی ہونا جہنّم کا ایندھن بن جانے کے مترادف ہے مگر اس خیال کے بہت کم مسلمان پائے جاتے ہیں، کیونکہ نیچے درجے کے مسلمانوں کو چھوڑ کر شرفا میں جوق جوق مسلمان ستی کو کاملانِ عشق میں سمجھتے ہیں اور اس کے اس عمل کو عشق کا مظاہرہ مانتے ہیں، اور ستی کو شریف ترین عورتوں میں شمار کرتے ہیں اور یہ لوگ اس عورت کے حال پر جو عالم شباب میں شوہر کے سر کو اپنے زانوؤں پر رکھ کر خندہ پیشانی سے جل جاتی ہے، زار زار روتے ہیں، ہندوؤں میں یہ بھی قاعدہ ہے کہ لکڑی کے تودہ میں آگ لگاتے وقت اگر ستی اپنے شوہر کا ساتھ چھوڑ کر باہر نکل آئے تو پھر اُس کے وارث اُسے اپنے گھر میں داخل نہیں ہونے دیتے، بلکہ یہاں تک کہ جس کھانے کو اُس کا ہاتھ لگ جائے اُسے ہاتھ نہیں لگاتے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جس وقت تک ستی گھر پر ہے اگر اُس کا ارادہ بدل جائے تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں لیکن جب وہ عورت اور اس کا مُردہ شوہر ایک مقام پر ہو گئے تو دونوں پر مُردہ ہونے کے حکم کا اطلاق ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں اُس ستی کے ہاتھ کا کھانا جو آگ کے خوف سے اپنے شوہر کا ساتھ چھوڑ کر بھاگ آئی ہو ایسا ہی ہوتا ہے جیسے کوئی کسی مُردے کے ہاتھ کا کھانا کھالے۔ لیکن آگ سے ستی کے بھاگنے کا واقعہ شاذ و نادر ہی وقوع میں آتا ہے۔

کھتریوں کی شادی بیاہ کے رسوم | اب یہاں سے کھتریوں کی رسومِ شادی کا بیان کرتا ہوں۔ جب کسی کھتری کے لڑکے کی شادی ہوتی ہے تو شبِ عروسی سے چند روز پہلے لڑکے کو نہلا کر زعفرانی لباس پہناتے ہیں اور شرط یہ ہے کہ اُس کو نہلانے اور بدن ملنے میں اُن نائیوں کے علاوہ جن کو میراثی کہتے ہیں، کوئی دوسرا شریک نہ ہو، نہانے سے پہلے جو لباس اُس کے جسم پر ہوتا ہے اُس کو یہی لوگ لے جاتے ہیں، اور اسی طرح اُس دن لڑکی کے والدین بھی دلہن کو آراستہ کرتے ہیں اور مالنیں ہرے پتوں کی مالائیں بنا کر لڑکے اور لڑکی کے مکانوں پر شگون کے لئے آویزاں کرتے ہیں، ہندی میں اس کو بندھوار کہتے ہیں، لڑکے اور لڑکی کو نہلانے اور انہیں رنگین لباس پہنانے کی اس رسم کو مائیں بٹھانا

کہتے ہیں، مانجھے کا مطلب ہے لڑکا اور لڑکی اُس زمانے میں کھیل کود وغیرہ میں حصّہ نہیں لے سکتے، کسی کے گھر آجا نہیں سکتے اور لڑکا بغیر ہتھیار کے (جو مرد کا زیور ہے) گھر کے باہر نہیں نکل سکتا۔ یہ بھی رسم ہے کہ ایک انگشتری ریشم میں باندھ کر لڑکی اور لڑکے کو پہناتے ہیں، اُسے کنگنا کہتے ہیں، اور اسی دن سے دونوں گھروں میں ڈومنیاں بدھائی گانا شروع کر دیتی ہیں، کم حیثیت اور غریب آدمیوں کے گھر تو یہی ڈومنیاں جمع ہوجاتی ہیں البتہ دولتمندوں کے ہاں دوسری ڈومنیاں بلکہ لولیاں (طوائفیں) بھی آکر رقص کرتی ہیں، دوست واحباب، عزیز واقربا اور دور پڑوس کے عورت مرد جمع ہوکر کھانے اور مٹھائیاں کھاتے ہیں اور دن رات گانا سننے اور ناچ دیکھنے میں مشغول رہتے ہیں، لیکن اِس رقص و سرود پر بس نہیں ہوتا، دولھا کی سالیاں، کنبے برادری کی عورتیں اور اس کی بہنیں ایک جگہ جمع ہوکر ڈھولک بجاتی ہیں اور رسیلی آواز میں ستھنی گاتی ہیں۔

ستھنی | ستھنی ہندی کے چند الفاظ ہیں، جن کا مجموعہ خاص وزن اور قافیوں پر مشتمل ہوتا ہے، اس کے بول بہت فحش ہوتے ہیں اور مردوں کے لئے مخصوص ہے، گاتے وقت عورتیں جس شخص کا نام چاہتی ہیں، اُس میں شامل کرلیتی ہیں، بعضوں کا کہنا ہے کہ یہ امیر خسرو کی ایجاد ہے، اللہ ہی بہتر جانتا ہے، لیکن امیر خسرو کے بعد دوسرے لوگوں نے ستھنیاں اختراع کی ہیں اور اب بھی موزوں کرتے ہیں، یہ مردوں پر موقوف نہیں، عورتیں بھی فحش الفاظ جمع کرکے ستھنیاں موزوں کرلیتی ہیں اور اس میں برادری اور پڑوس کے وضیع و شریف مردوں اور عورتوں، کنیزوں، غلاموں اور نوکروں کے نام بھی شامل کرلیتی ہیں۔ اور بلند آواز سے بے دھڑک گاتی ہیں، اگر اس زمانے میں یہ عورتیں کسی ضرورت سے لڑکی کے گھر یا کسی دوسری جگہ جاتی ہیں تو سب پیدل اور بے پردہ جاتی ہیں اور کوچہ و بازار میں ہر دس قدم پر ٹھہر ٹھہر کر ایک فحش ستھنی گاتی ہیں اور پھر بڑھ جاتی ہیں، اسی طرح پھر کچھ دور چل کر ٹھہر جاتی ہیں اور یہی ہنگامہ برپا کرتی ہیں، یہاں تک کہ اُن کی منزلِ مقصود آجاتی ہے، اسی طرح گاتے بجاتے رنگ رلیاں مناتے ہوئے راستہ طے کرتی ہیں، اگر لڑکی کا گھر چند منزلوں کے فاصلے پر واقع ہو اور لڑکے کے قرابت داروں کے لئے سواری کے بغیر سفر طے کرنا ممکن نہ ہو تو یہ عورتیں بہلی اور رتھ کی سواری میں چلتی ہیں، اور جب نئے شہر میں داخل ہوتی ہیں تو کارواں سرائے تک بلند آواز سے ستھنیاں گاتی جاتی ہیں، جب وہ صبح ہوتی ہے جس کی شام کو

لڑکا شادی کے لئے لڑکی کے گھر کے لئے سوار ہوگا تو سورج نکلنے سے پہلے لڑکے کو اُس گھوڑی پر سوار کرکے جو اس کی سواری کے لئے متعین ہوچکی تھی، لڑکی کے گھر لے جاتے ہیں، وہ لڑکا اُسی رنگین لباس میں ہوتا ہے جو کچھ دیر پہلے اُسے پہنائے گئے تھے، اور یہ بھی لازمی ہے کہ اُس وقت لڑکا اپنے کاندھے پر شمشیر ڈال کر سوار ہو اور تمام مسافت اسی طرح طے کرے، پھر لڑکی کے گھر پہونچ کر وہ لکڑی کے ایک تخت پر بیٹھتا ہے وہاں ایک برہمن اُس کے سامنے شگون کے لئے کچھ منتر پڑھتا ہے اور اُسے رخصت کرتا ہے، جب لڑکا گھر واپس آتا ہے تو ذرا دن چڑھنے پر اُس کے والدین مصری، مٹھائی اور میوہ ماکوس اور گور کہ اور کچھ دوسری چیزوں سے بھرے ہوئے خوان لڑکی کے گھر روانہ کرتے ہیں۔

شہ بالا | اور دولھا سے کم عمر کے کسی لڑکے کو بھی اُس کے پیچھے گھوڑے پر بٹھاتے ہیں۔ اِس لڑکے کو ترکی میں ساقدوش اور ہندی میں شہ بالا کہتے ہیں۔

جب اس طرح دن گذر جاتا ہے اور تارے نکل آتے ہیں تو دولھا کے والدین کی حیثیت کے مطابق برات کا مجمع اُس کے گھر کے سامنے جمع ہوتا ہے، پھر برہمن آتے ہیں اور مناسب طریقہ سے شگون بچارتے ہیں، جب ان تمام ضروریات سے فارغ ہوجاتے ہیں تو دولھا کو نہلا کر اُس کی گردن میں زنّار باندھتے ہیں، کیونکہ بغیر زنّار کے اُسے کھتری ہی نہیں کہا جا سکتا، کچھ کھتری تو شادی ہونے سے پہلے ہی لڑکے کی گردن میں زنّار باندھ دیتے ہیں، اور بعضے شادی کی رات کو باندھتے ہیں، پہلی رسم تو تمام زنّار بند ہندوؤں کا طریقہ ہے اور دوسری صورت بعض لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے۔ غرض یہ کہ نہلانے کے بعد جامہ زرباف (سنہری جامہ) جو شادیوں کے موقع پر کرایہ پر لیا جاتا ہے، دولھا کو پہناتے ہیں۔ اور چاندی کا تاج جسے مُکٹ کہتے ہیں اُس کے سر پہ رکھ کر اُسے گھوڑی پر سوار کرتے ہیں اور اُس کے سر پر چتر لگایا جاتا ہے، کھتریوں کے نزدیک دولھا کی سواری کے لئے گھوڑا، ہاتھی یا پالکی میں سے کوئی سواری بھی باعثِ برکت و سعادت نہیں سمجھی جاتی، اس مقصد کیلئے صرف گھوڑی ہی کام آتی ہے، گھوڑی کی سواری کو شاہانہ سواری سمجھا جاتا ہے، بلکہ ہندی زبان میں عورتیں لڑکوں کو دعا بھی یہ دیتی ہیں کہ "خدا تجھے گھوڑی پر چڑھائے" یعنی تیری شادی ہوجائے، یہ سواری کھتریوں کی ہی خصوصیت ہے، دوسرے ہندوؤں کا اس سے

کوئی واسطہ نہیں ہے، گھوڑی پر سوار ہوتے وقت لڑکے کے دروازے پر خوش الحانی سے عورتیں جو گانا گاتی ہیں اُسے بھی گھوڑی ہی کہا جاتا ہے، اپنے گھر سے دولھا کو سوار کرکے باجے تاشے کے ساتھ اور آتشبازی چھوڑتے ہوئے دھوم دھڑکے سے اُسے دلہن کے گھر تک لے جاتے ہیں، دولھا کو گھوڑی سے اُتار کر معہ اُس کے ہمراہیوں کے، جو ہندی میں براتی کہلاتے ہیں، دلہن کے گھر کے قریب کسی مکان میں بٹھا دیا جاتا ہے جسے لڑکی والوں نے ہمسایہ سے عاریتاً یا کرایہ پر حاصل کیا ہوتا ہے یا وہ اُس کا نجی مکان ہوتا ہے، یہ مکان براتیوں کے لئے بڑے پیمانہ پر سجایا جاتا ہے اور اُسے ہندی میں جنواسہ کہتے ہیں۔ جب رات کا آخری پہر یا اُس سے کچھ زیادہ وقت باقی رہ جاتا ہے تو دولھا کو اس کے والد، بھائیوں اور قریبی رشتہ داروں کے ساتھ دلہن کے گھر میں لاتے ہیں، اور اب برہمن سنسکرت کے وہ اشلوک پڑھتے ہیں جو شادی کے موقعوں کے لئے مخصوص ہوتے ہیں، لکڑی کے ایک ڈھیر میں آگ روشن کرکے لڑکی کے دوپٹہ کا ایک پلّو لڑکے کے پلّو سے مضبوط باندھ کر دونوں کو آگ کے چاروں طرف چند بار چکر لگواتے ہیں، اِس عمل کے بعد گویا لڑکے اور لڑکی کے درمیان میاں اور بیوی کا رشتہ قائم ہو جاتا ہے، جب تک ان دونوں کو ہون کے چاروں طرف چکر نہ لگوائیں اُس وقت تک یہ رشتہ پیدا نہیں ہوتا۔ اگر اس عمل سے پہلے شوہر پر کوئی آفتِ ناگہانی نازل ہو جائے تو دلہن کے والدین کو پورا اختیار ہے کہ وہ جس شخص سے چاہیں لڑکی کا دوسرا رشتہ کردیں، لیکن اس عمل کے بعد اگر اُسی رات کو شوہر کا انتقال ہو جائے اور لڑکی سو سال کی عمر بھی پائے تو بھی دوسرے مرد سے رشتہ قائم نہیں کرسکتی، ہندی میں اس عمل کو پھیرا کہتے ہیں، اور دلہن کے دوپٹہ کے چھور کو دُولھا کے پلّو سے باندھنے کو گٹھ جوڑ کہتے ہیں۔ بعض لوگ تو دولھا کو برات کے ساتھ اُسی صبح کو رخصت کر دیتے ہیں اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ براتیوں کو تو رخصت کر دیا جاتا ہے مگر دولھا کو دو تین دن کے بعد بھیجتے ہیں۔ لیکن دُولھا کے رخصت ہونے کے دن براتی پھر آکر جمع ہوتے ہیں، اور یہ بھی رسم ہے کہ جب دولھا، دلہن کو اپنے ہمراہ لے کر والدین کے گھر پہنچتا ہے تو اس کی ماں دروازے پر کھڑی ہو کر پانی سے بھرا ہوا ایک کٹورا دُولھا اور دُلہن کے سروں پر واری کرتی ہے اور پھر وہ پانی پینے کا ارادہ کرتی ہے مگر لڑکا بڑی پھرتی سے اپنی ماں کے ہاتھ سے پانی کا برتن چھین لیتا ہے، اور اُسے پینے نہیں دیتا۔

یہ بات بھی سامعین کے ذہن نشین رہنی چاہیے کہ لڑکی کو شادی کی رات سے پہلے نہلاتے وقت لڑکی والے اُس کے بدن کا میل جمع کر لیتے ہیں اور اُس کو ہم وزن آٹے میں گوندھ کر ایک ٹکیا پکاتے ہیں اور وہ دولھا کو کھلاتے ہیں، لیکن جب دولھا کے والدین نے پہلے ہی اُسے اس بات سے آگاہ کر دیا ہوتا ہے، وہ نہیں کھاتا، ورنہ اکثر لڑکے کھا لیتے ہیں۔ دلہن کے تمام رشتہ داروں کو اڑوس پڑوس کے لوگوں کو اور اُس کے ماں باپ کے نوکروں کو خواہ وہ مرد ہوں یا عورتیں اور دوسرے مرد عورت جو خرید و فروخت کی غرض سے دولھا کے گھر آمد و رفت رکھتے ہیں، ادھر کے لوگوں میں سے جس کے منھ میں جو بھی آتا ہے بکتا رہتا ہے اور یہ لوگ دم سادھ لیتے ہیں خصوصاً سالے اور سالیاں تو دولھا کو بُری طرح چھیڑتی ہیں اس میں ساس بھی حصّہ لیتی ہے۔

اگر دولھا دلہن میں خانہ داری کی صلاحیت ہے تو خیر ورنہ طرفین کی صغر سنی کی صورت میں دلہن پھر اپنے والدین کے گھر واپس آجاتی ہے۔ اپنے اور شوہر کے سنِ بلوغ کو پہنچنے تک وہ میکے ہی میں رہتی ہے جب شوہر جوان ہو جاتا ہے تو وہ آکر بیوی کو لے جاتا ہے اُسے ہندی زبان میں گونہ اور پنجابی میں مکلاوہ کہتے ہیں، جب وہ دوبارہ اپنی بیوی کو اپنے گھر لاتا ہے تو لڑکے کی ماں پہلے کی طرح اس موقع پر بھی ہاتھ میں پانی کا کٹورا لے کر دروازہ پر کھڑی ہوتی ہے اور لڑکا اُسی طرح وہ برتن ماں کے ہاتھ سے چھین لیتا ہے، اِس کے بعد جیسا کہ شبِ عروسی کے ذیل میں بیان کیا گیا، اُسی طرح عورت اور مرد کے پلوؤں کو آپس میں باندھتے ہیں، پھر مرد کے کندھے پر شمشیر ڈال کر اُسے آگے کرتے ہیں اور بیوی اُس کے پیچھے چلتی ہے اور قریبی رشتے اور پاس پڑوس کی عورتیں اُن کے پیچھے پیچھے گاتی بجاتی اُن دونوں کو کسی پکے کنوئیں پر لے جاتی ہیں، اِس اثناء میں اگر ہزار بار ہزار بازاری شریف و رذیل اور دوسرے لوگوں سے اُن کا آمنا سامنا ہو تو بھی وہ اُن کی بالکل پرواہ نہیں کرتی، کنوئیں پر پہنچنے کے بعد دولھا کو چاہیئے کہ ایک چھوٹی سی لُٹیا کے گلے میں ایک ریشمی ڈوری کا پھندا لگا کر اُسے ایک ہاتھ سے پانی میں ڈالے اور جب وہ لُٹیا پانی میں غوطہ کھانے لگے تو اُسے اوپر کھینچ لے۔ اور پھر گھر واپس آجائے، لیکن مُباشرت اِن رسومات کی تکمیل پر موقوف نہیں ہوتی، جب بھی زن و مرد میں اس کی اہلیت پیدا ہو جائے، وہ جب اور جہاں چاہیں

مباشرت کر سکتے ہیں، اس کے لئے ان پر کوئی پابندی نہیں ہوتی۔

دھنگانا | دھنگانا بھی ایک رسم ہے، اور اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ دلہن کے گھر والے انعام کی لالچ میں دولھا کے گھر والوں اور سمدھنوں پر دروازہ بند کر دیتے ہیں، یہ راجپوتوں کی رسم ہے لیکن کھتریوں میں اگر کوئی شخص اُن کی تقلید کرے تو کوئی مضائقہ نہیں،

کہا جاتا ہے کہ جب کسی کھتری کی لڑکی بیاہ کر اپنے شوہر کے گھر آتی ہے تو جب تک اُس کے کوئی بچہ نہیں ہو جاتا اُس وقت تک اُسے گوشت کھانے سے نہیں روکتے مگر حمل قرار پانے کے بعد اُسے اِس نعمت سے محروم کر دیتے ہیں، بعض لوگ وضعِ حمل کے بعد یہ پابندی عائد کرتے ہیں، اکثر عزت دار لوگ خواہ ہندو ہوں یا مسلمان جب اُس شہر میں وارد ہوتے ہیں جہاں اُن کے شہر کی لڑکی بیاہی گئی ہو تو وہ اس شہر کے باشندوں کے گھر پانی نہیں پیتے لیکن بڑے شہروں میں ایسا ممکن نہیں ہوتا بلکہ قصبوں میں ہوتا ہے کیوں کہ بڑے شہروں میں کثرتِ آبادی کی وجہ سے اِن باتوں کا نبھانا مشکل ہے، یہاں تک کھتریوں کی رسومِ شادی کا بیان تھا حالانکہ ان میں سے بہت سی رسمیں دوسرے فرقوں میں بھی مشترک ہیں۔

کشمیری برہمن | اب کشمیری برہمنوں کے کچھ حالات بیان کرتا ہوں، اُن میں کچھ لوگ تو قدیم الایام سے اِسی بہشت نشان خطے (کشمیر) کے باشندے ہیں، اور کچھ دکن سے کشمیر پہنچے ہیں، کچھ قنوج سے گئے ہیں، اُن میں ہر ایک خاندان کے آدمی کے لئے ایک الگ لقب ہے اور اُسی لقب سے وہ پہچانا جاتا ہے اور یہ ان ہی لوگوں پر موقوف نہیں، وہاں کے مسلمانوں کے بھی مختلف لقب ہوتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ اُن میں سے جو شخص کوئی پیشہ اختیار کر لیتا ہے وہ اُسی سے پہچانا جاتا ہے، کھانا پکانے والے اُسی جماعت کے لوگ ہیں۔ اور وہ باورچی کہلاتے ہیں۔ اور اُن میں جو شخص تحصیلِ علم کر لیتا ہے اور غربت سے تنگ آکر اپنی برادری کے لوگوں میں کسی کے ہاں بچوں کی تعلیم کی خدمت قبول کر لیتا ہے وہ تمام عمر اخوند یا معلّم ہی کہلاتا ہے۔

عورتوں میں پردہ کا رواج | اُن کی عورتیں اپنی برادری کے مردوں سے پردہ نہیں کرتیں، بالفرض ان میں سے اگر کوئی شخص ہفت ہزاری کے منصب پر فائز ہو جائے اور دوسرا شخص کسی کے ہاں طباخی کے پیشے میں دو روپیہ پر ملازم ہو تو قاعدہ یہ نہیں ہے کہ اُس امیر کی بیوی اِس فقیر سے اپنا منہ چھپائے، جب

اُس کا جی چاہے وہ بے روک ٹوک اُس کے زنان خانے میں جا سکتا ہے اور اُس پر کوئی انگلی نہیں اٹھا سکتا۔

کوچہ وبازار میں پیدل اور بے پردہ پھرنے کے باوجود اس فرقے کی عورتیں بہت پاکباز اور عفیف ہوتی ہیں، ان لوگوں میں دیکھا گیا ہے کہ شوہر کے مرنے کے بعد عورت ستی ہو جاتی ہے حالانکہ ہندوؤں کے دوسرے فرقوں کی عورتیں بھی ایسا کرتی ہیں لیکن دوسرے فرقوں میں نُدرت واتفاق سے ایسا ہوتا ہے اور ان لوگوں میں یہ رسم کلیتہ کا حکم رکھتی ہے۔

زنّار بندی کی تقریب | اس فرقے میں بچے کی زنار بندی کی تقریب سے زیادہ خوشی کا کوئی دوسرا موقع نہیں ہوتا۔ اِس خوشی کے موقع پر یہ لوگ ہزاروں روپیہ بلکہ اس سے بھی زیادہ بڑی فراخ دلی سے صرف کر دیتے ہیں۔ اور قسم قسم کی مٹھائیاں تیار کرا کر مقررہ حصّوں کے مطابق برادری کے لوگوں کے گھروں پر بھیجتے ہیں اور رقص وسرود کی محفلیں آراستہ کرتے ہیں۔

متبنّٰی کا معاملہ | ان لوگوں میں جو شخص لاولد ہو وہ اِس بات پر مجبور رہتا ہے کہ اپنی برادری میں سے کسی کے لڑکے کو گود لے لے تاکہ اُس کے مرنے کے بعد وہ لڑکا اُس کے مال واسباب اور دولت کا وارث بنے، اور ہندوؤں میں ماں باپ کی نجات کے واسطے جو اعمال اور رسمیں ہیں اُن کو ادا کرے۔ کہا جاتا ہے کہ متبنّٰی کے اعمالِ صالح اُس کے حقیقی ماں باپ کے لئے کسی طرح سے بھی آخرت میں مفید ثابت نہیں ہوتے، البتہ جو کچھ وہ اپنے مُنھ بولے باپ کے لئے کرتا ہے وہ سود مند اور نافع ثابت ہوتے ہیں، یہ متبنّٰی بھی اِسی لقب سے پکارا جاتا ہے جو اس کے منھ بولے باپ کا لقب ہے، اگر گود لینے کے بعد اُس کے منھ بولے ماں باپ سے کوئی اولاد پیدا ہو جاتی ہے تو ایسی صورت میں اگر لڑکا ہوتا ہے تو اس متبنّٰی کا چھوٹا بھائی کہلاتا ہے اور لڑکی ہے تو چھوٹی بہن، اور مُنھ بولے باپ کے مرنے کے بعد یہی متبنّٰی لڑکا میراث کا حق دار ہوتا ہے اور وہ لڑکا نہیں ہوتا جو اس کے صُلب سے بعد میں پیدا ہوا تھا، جب تک حقیقی لڑکا کم عمر رہتا ہے اور اُس پر نابالغ ہونے کا اطلاق ہوتا ہے۔ متبنّٰی لڑکے کے بارے میں معلوم ہونے کے باوجود بھی کبھی اُس کے دل میں یہ خیال نہیں گذرتا کہ یہ ساری دولت میرے باپ کی ہے، جب تک وہ بچہ ہے، بڑے بھائی کی زیادتیوں کو بھی برداشت کرتا ہے اور جب وہ جوان ہو جاتا ہے اور چھوٹے بھائیوں کی طرح اس متبنّٰی کا رشتہ ادب ملحوظ رکھتا ہے لیکن

اگر وہ کج رفتاری اور بدشعاری کو اپنا شیوہ بنالے تو ایسی صورت میں بڑے بھائی کو اختیار ہے کہ اُسے گھر سے نکال دے خواہ کچھ اُسے روپیہ پیسہ دے دلا کر یا بغیر کچھ دیئے دلائے۔ حاکم کو اس معاملہ میں مداخلت کی مجال نہیں ہوتی یعنی وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ تم نے اس کے باپ کے مال پر قبضہ کر رکھا ہے، مختصر یہ کہ حقیقت میں متبنّٰی ہی پدر خواندہ کا لڑکا سمجھا جاتا ہے، اکثر ایسا دیکھا گیا ہے کہ لاولد لوگوں میں سے کوئی شخص اپنے نواسے کو گود لے لیتا ہے اور وہ لڑکا اپنے باپ کو بہنوئی اور اپنی ماں کو بہن اور چھوٹے بڑے بھائی کو بھانجا سمجھتا ہے۔ اور وہ لوگ بھی یہی رشتہ ماننے لگتے ہیں، یعنی اُس کا باپ ہرگز اُسے اپنا لڑکا نہیں سمجھتا، اُس کی ماں اور بھائیوں کا بھی یہی حال ہوتا ہے، اور باپ ہی کا کیا کہنا کہ جب وہ اس کو سالا، ماں اُس کو بھائی اور بھائی اُسے ماموں سمجھتے ہیں۔ اگر کوئی لڑکا کسی لونڈی سے یا کسی دوسری قوم کی عورت کے بطن سے پیدا ہوا ہو تو اُس بچے کو باپ کی وراثت کا حق نہیں پہنچتا، میراث کا مختار کل متبنّٰی ہی ہوگا، چاہے وہ عمر میں اُس لڑکے سے چھوٹا ہو۔ جو لونڈی یا دوسری عورت سے پیدا ہوا ہے، اور یہ اس وجہ سے ہے کہ ہندوؤں میں اولاد کی شرافت کا تعلق ماں سے ہے باپ سے نہیں۔ اسی لئے برہمن اور کھتری کمر میں زنار باندھتے ہیں، اور بعض لوگ جو دولت کے نشے میں ان قیود کی طرف متوجہ ہوتے ہوئے روپیہ پیسہ صرف کرکے کسی ایسے کم نسب لڑکے کو زنار بندھوا دیتے ہیں وہ ہرگز قابلِ اعتبار نہیں ہے، غیر شریف لڑکے کے ہوتے ہوئے بھی وراثت کا حق شریف زادہ نواسے کو پہنچتا ہے، لیکن عالی شان راجاؤں کی طرح دولتمندوں کی وراثت کا حق کارکنوں کے صلاح و مشورہ سے طے ہوتا ہے، اگر نواسہ نالائق، شریر خصلت اور کمینہ طبیعت کا واقع ہوا ہے تو متوفی کی جاہ و ثروت کی بقاء کی غرض سے غیر شریف لڑکے کو بھی میراث پہنچ جاتی ہے۔

شادی کی رسمیں | لڑکے اور لڑکی کی شادی سے متعلق اس گروہ کی اپنی رسمیں ہیں۔ برات کے دن لڑکے کی سواری کے لئے گھوڑی کے علاوہ کوئی دوسری سواری ہوتی ہے، خواہ گھوڑا ہو خواہ ہاتھی، اُن لوگوں میں کسی شخص کی لڑکی سے اپنے لڑکے کا بیاہ کرنا اور پھر اُس کے لڑکے کو اپنی لڑکی دینا معیوب نہیں سمجھا جاتا اس کے برعکس کھتریوں میں ایسا بھی ہوتا ہے کہ جس قبیلے میں وہ لوگ اپنی لڑکی بیاہتے ہیں اُسی میں پھر اپنے لڑکے بیاہ نہیں کرتے، یہاں کے کایتوں کا حال کشمیر کے ہندوؤں یعنی وہاں کے برہمنوں سے مطابقت رکھتا ہے

پھیرے کی رسم ہندوؤں کے تمام فرقوں میں رائج ہے اور ضروری خیال کی جاتی ہے یعنی لڑکے اور لڑکی کو آگ کے چاروں طرف چکر لگواتے ہیں، کایتوں کی شادی کی تقریب میں کھانے کی دعوت پر رات کو کایتوں کے تمام فرقوں کے لوگ جمع ہوتے ہیں۔ اور انھیں کھانا اور شراب مہیا کی جاتی ہے، حتیٰ کہ انانی فرقے کا یتھ بھی ہوتے ہیں جنھیں کایتھ اپنے قبیلے میں شمار نہیں کرتے اور رات کی خاص دعوت میں اپنے بھائی بندوں کے سوا کسی دوسرے کو اپنے گھر میں نہیں آنے دیتے، اُن کے ہر ایک فرقے میں دولہا کی سواری الگ الگ ہوتی ہے، بعضے اس کو گھوڑے پر اور بعضے پالکی پر جسے ہندی میں میانہ کہتے ہیں، سوار کرتے ہیں، میانہ میں دولھا کو ایک کم عمر لڑکے کے ساتھ مسند پر بٹھاتے ہیں اور دوسرے چاروں لڑکوں کو آگے پیچھے کھڑا کر دیتے ہیں جن میں سے ہر ایک کے ہاتھ میں ایک چوتری ہوتی ہے۔ اُن چھ لڑکوں کو کہار پالکی پر اُٹھاتے ہیں جو نفیس کپڑوں سے مزین کی جاتی ہے اور برات کے ہمراہ دلہن کے گھر تک جاتے ہیں۔

اور بعض لوگوں میں بھی دولھا کی سواری کے لئے ہاتھی استعمال کرنے میں کوئی تامل نہیں ہوتا بشرطیکہ اس کی استطاعت ہو، مختصر یہ کہ ہندوؤں میں شادی کی بعضی رسمیں مثلاً پھیرہ یا سہرہ اور بعض دوسری رسمیں مشترک ہیں۔ سہرا ایک چیز ہوتی ہے۔ جسے زردوز پھولوں سے گوندھ کر بنایا جاتا ہے، اور شبِ عروسی میں اُسے دولھا کے چہرہ پر اس طرح باندھتے ہیں کہ اُس کا چہرہ ڈھک جاتا ہے، البتہ بعض رسموں میں اُن کے درمیان کچھ اختلاف پایا جاتا ہے۔ اکثر لوگ شادی سے ایک دو ماہ قبل ہندوستان کی مخصوص مٹھائیوں کے علاوہ گنڈورہ بنا کر برادری کے ہر گھر میں عموماً فی کس ایک گنڈورہ کے حساب سے بھیجتے ہیں اور کبھی امتیاز کی رعایت سے فی کس دو دو یا چار چار گنڈورے بھی بھیجتے ہیں۔ اور گنڈورہ کھانڈ کی گول ٹکیاں خمیری روٹیوں کے مانند ہوتی ہیں اور اِن کا وزن صاحبِ شادی کی خواہش کے مطابق آدھ سیر سے دو سیر تک ہوتا ہے، انھیں برادری کے گھرانوں میں تقسیم کرنے کے بعد اپنے ہندو اور مسلمان دوست و آشنا کے گھروں میں بھی بھیجتے ہیں۔

مُردے کو جلانے کی رسم | مُردے کو جلانے کی رسم اُن ہی فرقوں میں رائج ہے جو اہلِ شریعت ہیں۔ ورنہ دوسرے لوگ مُردے کو دفن کر دیتے ہیں یا دریا میں بہا دیتے ہیں اور سناسیوں کے فرقے میں ایک صاحب

ریاضت اپنے آپ کو زندہ ہی سپردِ خاک کر دیتا ہے یعنی وہ اپنے چیلوں کو حکم دیتا ہے کہ وہ ایک قبر کھود کر اُس میں اُسے لٹا دیں اور اُوپر سے قبر کو بند کر دیں، اُس کو سمادھ کہتے ہیں۔

اور تمام شرفا یعنی کھتری، برہمن، کایت اور راجپوت ایک بیوہ لڑکی کی دوسری شادی ہرگز نہیں کرتے، اور شاہانِ تیموریہ کو اپنی لڑکیاں دینے کی یہ جدید رسم قدیم رسموں میں شامل نہیں ہوسکتی کیوں کہ انھوں نے اپنی طبیعت کے برخلاف بدرجۂ مجبوری ذی اقتدار بادشاہوں کے اس خوف سے فرمان کو قبول کرلیا کہ مبادا انکرار اور نزاع کی صورت میں وہ ملک ومال کو تاخت وتاراج کرنے پر آمادہ ہوجائے، لہٰذا جو عمل طوعاً وکرہاً ظہور میں آتا ہے وہ رسموں میں داخل نہیں ہے کیونکہ رسم وہ ہے جو کسی مجبوری کی بنا پر عمل میں نہ آئے اور اُس پر عمل نہ کرنے سے عمل کرنا فوقیت رکھتا ہو۔ اور جتنا بھی اس پر عمل کیا جائے وہ مسرورِ خاطر کا باعث ہو۔

راجپوت | راجپوت قوم کے جاہ وجلال والے راجا اپنے وزرا کے ساتھ اور اُن لوگوں کے ساتھ جو وزیروں کے مساوی ہوں، برابری کی سطح پر ملاقات کرتے ہیں اور جو شخص ان سے کم مرتبہ ہوتا ہے اُسے اپنے برابر جگہ نہیں دیتے، بلکہ وزرا اور اُن کے ہم پلہ لوگوں کی اولاد کو بھی اس طرح اپنی مسند پر جگہ دیتے ہیں کہ بڑا تکیہ جسے ہندی میں گاؤ تکیہ کہتے ہیں۔ اُن کی پُشت پر نہ ہو، بلکہ صاحبِ مسند کی بائیں اور دائیں جانب رکھی جانیوالے دو تکیوں میں سے ایک تکیہ اُن کے سامنے ہوگا چاہے وہ اس کو زیرِ زانو رکھیں یا علیحدہ رکھ دیں، چار زانو ہوکر بیٹھنا بھی اُن کے نزدیک تہذیب کے خلاف ہے، دوزانو ہوکر بیٹھنا چاہئے، کشمیری برہمنوں کے برعکس ہندوؤں کے دوسرے فرقوں کی طرح راجپوتوں میں بھی عورت کے ستی ہونے پر اتفاق ہے اور نیز راجاؤں میں یہ قاعدہ ... ہے کہ کوئی کم قد شخص کسی عالی جناب کے ساتھ جو مرتبے میں صاحبِ خانہ کے برابر ہو، اگر کسی راجا کے گھر آئے تو مہمان کو چاہئے کہ پہلے وہ اپنے ہمسر لوگوں کے ساتھ یا تنہا میزبان کی مجلس میں آئے، پھر وہاں بیٹھ کر اُس شخص کو طلب کرے جسے اپنے ساتھ لے گیا ہے، یہ اہتمام اس وجہ سے ہے کہ بعض راجا نجابت اور شرافت، دنیاوی مرتبہ وعزت میں بادشاہ کے خاندان سے مساوی درجہ رکھتے ہیں، اگرچہ جاہ وحشمت میں اُن سے کم تر ہوں اس لئے مال ودولت اور ظاہری تجمل کی کمی کی بنا پر بعض ہندوؤں اور مسلمان کے ساتھ جو ظاہری شان وشوکت میں ان سے برابر ہوں، توقیر واحترام سے

پیش آتے ہیں - اور ایک ہی مسند پر بیٹھ کر گفتگو کرتے ہیں، اور یہی لوگ جو اُن کے ساتھ برابری کا دعویٰ کرتے ہیں، عالی شان راجاؤں کو اپنا آقا اور ولی نعمت اور اپنی امیدوں کا مرکز سمجھتے ہیں، اگر ایسا نہ بھی سمجھیں تو اُن کے ہم سر پھر بھی نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ تارک الدنیا فقیروں کے سوا کوئی دوسرا شخص اُس وقت تک، اُن کی مجلس میں باریابی حاصل نہیں کر سکتا، جب تک کہ وہ اُسے اپنے خادم یا نوکر کی مثل نہ سمجھیں، لہٰذا راجاؤں کی برابری عالی شان راجاؤں کے ساتھ اور کم مرتبہ اشخاص کی برابری باحشمت راجاؤں سے اس طرح ثابت ہوگی تو اس احتمال کی گنجائش ہے کہ کسی دن کوئی شخص کسی متوسط درجے کے راجا کے ساتھ کسی عالی شان راجا کے گھر جا پہنچے اور وہ تعظیم و تکریم جو درحقیقت اُس راجا کے واسطے ہو وہ بظاہر اُس کو بھی حاصل ہو جائے چاہے یہ بزعم خود ایسا سمجھے یا دوسرے یہ گمان کریں۔

ہندوؤں کی عورتوں میں ناک میں نتھ، بازوؤں پر دست بند اور کلائیوں میں چوڑیاں ہونا اس بات کی علامت ہے کہ اُس کا شوہر زندہ ہے، چوڑیاں مختلف رنگوں کی کانچ سے بنائی جاتی ہیں اور یہ کانچ وہی ہے جس سے آئینے بنتے ہیں، ان راجاؤں کے علاوہ دکن میں راجپوتوں کی ایک شاخ ایسی بھی ہے جو اپنی لڑکیاں اپنے بھانجوں سے بیاہ دیتے ہیں، لیکن تمام راجپوتوں میں یہ رسم عام طور سے نہیں ہے۔ اور دکنی برہمنوں میں بھی اکثر عورتیں ستی ہو جاتی ہیں۔ چونکہ کشمیریوں کی اصل بھی دکن ہی سے ہے تو اُن میں ستی ہونا اسی اصل کی رعایت سے بطور رسم مشترک کے پایا جاتا ہے۔

ہندوؤں کی عورتوں میں پردہ | تمام ہندوؤں میں ایک شریف عورت اپنے سُسر، جیٹھ، چچا زاد بھائیوں اور اُن کی اولاد سے جو عمر میں اُس کے شوہر سے بڑے ہوں، پردہ کرتی ہیں۔ کنیزوں اور خادماؤں کے سوائے اپنی ساس اور دوسری عورتوں کی موجودگی میں بھی وہ نقاب ڈالے رہتی ہیں۔ اس معاملہ میں کشمیری عورتوں کی وہی رسم ہے جو مسلمان عورتوں میں ہے اور جس کا بیان اگلے باب میں ہوگا، یہ سب فرقے (جن کا اوپر بیان ہوا) ہندوؤں کے طبقہ اشراف میں شمار ہوتے ہیں۔

اب رذیلوں کا بیان شروع کرتا ہوں جو شودر کے نام سے موسوم کیے جاتے ہیں اُن کے چند گروہ ہیں مثلاً جاٹ، اہیر، کمہار، باغبان ولودھ، کنبی، دھوبی اور کلال وغیرہ گر وہ کلال نہیں جو شودروں میں

محسوب ہونے کے باوصف، شرفا کا تتبع کرتے ہیں اور خود کو ویش بتاتے ہیں حالانکہ یہ بات (یعنی اُن کا ویش ہونا) محض بے اصل ہے، مختصر یہ کہ غیر شریف قومیں شرفائیں مروجہ تمام رسوم کی قید سے آزاد ہیں، ان میں ایک عورت چار شوہر کرلیتی ہے اور اُن کے علاوہ بھی دوسرے مردوں سے دادِ عیش دیتی ہیں۔ مگر پردہ کے معاملے میں شریفوں کی تقلید کرتی ہیں، شراب پینا، ڈورو بجانا اور مردوں اور عورتوں کا باہم رقص کرنا، کہاروں کی رسموں میں سے ہے۔ رقصِ کہروا، جو ہندوستانی کسبی عورتوں میں رواج پاگیا ہے، دراصل کہاروں کی عورتوں کے لئے مخصوص ہے۔ اس رقص کا طریقہ یہ ہے کہ کوئی حسین وجمیل نوعورت کسی مرد کے سر سے اُس کی رنگین پگڑی اُتار کر اپنے سر پر رکھ لیتی ہے اور گیتوں کے کچھ مخصوص بول خاص دُھن اور طریقے کے ساتھ ادا کرتی ہے اور اسی طرح رقص کرتی ہے جیسے کہار اور اُن کی عورتیں شراب کے نشے کے عالم میں کرتی ہیں، شوقین نوجوان بہت بن ٹھن کر ایسی مجلسوں میں حاضر ہوتے ہیں، دوسری قوموں کے بارے میں بھی کہاروں کی اس کیفیت سے قیاس کرلینا چاہیے، وہ تمام عیوب جن سے شرفا کنارہ کشی اختیار کرتے ہیں وہ سب اِن میں پائے جاتے ہیں۔

نوٹ:- اس قسط کے ساتھ مرزا محمد حسن قتیل کی کتاب "ہفت تماشائے" کے ترجمے کی بالاقساط اشاعت کا سلسلہ بند کیا جاتا ہے۔ اٹھارھویں اور اُنیسویں صدی کی معاشرت پر اس اہم کتاب کا مکمل ہندی اور اُردو دونوں زبانوں میں ترجمہ تفصیلی مقدمے کے ساتھ عنقریب کتابی صورت میں شائع ہوگا ——————— ڈاکٹر محمد عمر

گذشتہ سے پیوستہ:-

عرفی: حیات و تصنیفات

جناب ع- و اظہر صاحب، ایم اے دہلی یونیورسٹی

(۲)

بدایونی کے علاوہ بھی جس سے عرفی کا واسطہ پڑا وہی اس کے رویہ کا شاکی رہا- خاندانی شرافت اور فیضی سے دوستانہ تعلقات کے باوجود ابوالفضل "اکبر نامہ" میں لکھنے پر مجبور ہے " دری از سخن سرای بر دکشودہ بودند' در خود نگریست و برپاستانیاں' زبانِ طعن کشود، غنچۂ استعداد نشگفتہ پژمرد"

نظیری جو مرنجاں مرنج شخص تھا، وہ بھی اس کے فخر و غرور سے ملول تھا۔ جیسا کہ اس کے قطعہ سے ظاہر ہوتا ہے، ظہوری سے عرفی کی دوستانہ خط و کتابت تھی، ایک مرتبہ ظہوری نے عرفی کو ایک کشمیری شال بطور ہدیہ بھیجا بجائے اس کے کہ دوست کے تحفہ کو سینہ سے لگاتا، آنکھوں پر رکھتا، تنگ مزاجی آڑے آئی اور اس نے شال کی ہجو لکھی:-

این شال کہ وصفش نہ حد تقریر است — آیاتِ رعونت مرا تفسیر است
نامش نہ کنی تماشش کز و — صد رخنہ بکار مردم کشمیر است

اکبر نے گھوڑا عطا کیا تو اس کی مذمت میں یہ شعر کہے:-

شاہنشاہا! حقیقت اسپی کہ دادۂ — بشنو ز لطف تا برسانم بغیر غرض
ہستم براد سوار و بمعنی پیادہ ام — گامی بطول می زدم اکنون زدم بعرض

خودستائی کی یہ شعوری کوشش بعض مرتبہ کتنی بے موزوں جگہ ہوتی ہے، جس کا احساس عرفی کو خود بھی ہوتا ہے لیکن وہ اپنی فطرت اور عادت سے مجبور ہے، ایک نعت میں اپنی تعریف کر کے کہتے ہیں۔

نی نی غلط این نغمہ بوقع نسرودم | این نغمہ نشنیدست دگر صوت ونغم را
عرفی مشتاب این رہ نعت، نہ صحراست | آہستہ کہ رہ بردم تیغ ست قدم را

یا یہ شعر ؎

بہ امداد صبا اینک فرستادم بشر دانش | دم عیسی تمنا داشت خاقانی کہ برخیزد

عرفی اپنی طرز کا موجد بھی تھا اور خاتم بھی، گو بہت سے شعراء نے اس کے تتبع کی کوشش کی لیکن وہ کامیاب نہ ہو سکے، صاحب مآثر رحیمی کا بیان ہے: "مخترع طرز تازہ ایست کہ الحال مستعدان و اہل زبان و سخن سنجان تتبع اوی نمایند"

پروفیسر براؤن[1] "گب" کے حوالے سے "Gibb says that after Jami, Urfi and Faizi were the chief Persian influences on Turkish poetry until they were superseded by Saib, and that the novelty in this style lay, apart from the introduction of a number of fresh terms into the conven-tional vocabulary of poetry enth rone of loftiness of tone and stateliness of language in its stead."

دیوان عرفی کا مرتب محمد قاسم سراج اپنے ایک قطعہ میں کلام عرفی کی خصوصیات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے:

عرفی آن دا جنیع سخن کہ براو | اشک دارد، روان شروانی
نہ کہ شروانی ست درد شکش | بلکہ ہم رونی وصفاہانی
بعد چندی چو جائے بودن نیست | رفت ازین دیر ششدر فانی
ماندازو در شاہواری چند | کش قدرین نیست بحری وکانی

[1] History of Persian Literature vol IV p. 242

اس سلسلہ میں استاذ محترم موسوی صاحب[1] کی رائے بھی بہت اہم ہے۔

"Urfi was the last great Indo Persian poet of Shiraz and is regarded as a creator of style which could not copied by any other poet after him. He broke all formalities and conventionalities, not only in court but in poetry too"

عرفی کی تخلیقی و اختراعی صلاحیت کے قائل مولانا شبلی بھی ہیں[2] "حقیقت یہ ہے کہ وہ ایک طرزِ خاص کا موجد ہے" زورِ کلام میں اس کا جواب نہیں، کم از کم فارسی قصائد میں اس جیسی مثالیں بہت کم ہیں، الفاظ معنی دونوں میں ندرت و رفعت، بندش اور ترکیب کی درستی و چستی کا خاص اہتمام۔

شرع گوید منع لب کن، عشق گوید نعرہ زن — کای تو ہم در راہِ عشق خود عناں انداختہ

نعت کا مطلع ہے ؎

اقبال کرم میگزد اربابِ ہمم را — ہمت نخورد نیشتر لا و نعم را

زور اور خودداری دونوں موجود ہیں :-

المنۃ للہ کہ نیازم بہ نسب نیست — اینک بشہادت طلبم لوح و قلم را

دوراں کہ بود تا کند آرائشِ مسند — مداحِ شہنشاہِ عرب ہا و عجم را

تقدیر بیک ناقہ نشانید دو محمل — سلمائے حدوثِ تو و لیلای قدم را

رسولِ اکرم کے بارے میں عام مسلمانوں کا خیال اور خود حضور کا قول، دونوں کی رعایت رکھی ہے اور شعریت میں ذرا کمی نہیں ہے۔

دانم نرسد ذرہ بخورشید ولیکن — شوقِ طیراں می کشد اربابِ ہمم را

---

[1] جناب سید منظور حسن صاحب موسوی، صدر شعبۂ عربی و فارسی، دلی یونیورسٹی دلی نے عرفی و عرفیات کا مطالعہ بنظرِ غائر کیا ہے۔ آل انڈیا اورینٹل کانفرنس کے انیسویں اجلاس دہلی کے موقع پر جو میگزین شائع ہوا ہے۔ اس میں یہ مقالہ شامل ہے۔

[2] شعر العجم ج ۳ ص ۱۲۳

ذیل کی نعت میں، الفاظ کا انتخاب خصوصی توجہ کا مستحق ہے، موسیقی کا زیر و بم الفاظ کی نشست و برخاست سے پیدا ہو رہا ہے، ؎

سپیدہ دم چوں زدم آستیں بشمعِ شعور　　شنیدم آیتِ اِستَفتِحُوا زِ عالمِ نور
بدل زشاہدِ بزمِ ازل ندا آمد　　کہ ای تمام وفا از رضای ما بس دور
زہی اطاعتِ حسنِ ادب، نہی طاعت　　کہ با اجازت مای ز وصل ما مہجور
زیادہ زیں نہ حلال است دوری از برِ ما　　اگر بحوصلہ نازی درآ بہ بزمِ حضور
طلب بیار و مترس از متاع منع کلیم　　بساطِ عذر میارا کہ نیستی معذور

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی منقبت میں ؎

جہاں بگشتم و دردا بہیچ شہر و دیار　　نیافتم کہ فروشند بخت در بازار

اپنی سادہ لوحی اور فلک کج رفتار کی فتنہ بازی کا ذکر کتنے عمدہ پیرایہ میں کیا ہے۔ ؎

ز منجنیق، فلک سنگِ فتنہ می بارد　　من ابلہانہ گریزم در آبگینہ حصار

مندرجہ ذیل قصیدہ عرفی کا شاہکار ہے:۔

بطائرِ ارنی سنج بے اثر نغمہ　　بلَن ترانی ہم ذوق مژدۂ دیدار
بعشوۂ کہ زلیخا برید از و کفِ دست　　بفتنۂ کہ مسیحا گزید از و سردار
برقعِ مہ کنعاں کہ بود حسن آباد　　بجلہ گاہِ زلیخا کہ بود یوسف زار
بنیم قطرہ شرابی کہ باز می ماند　　پس از پیام کشیدن بساغر از لبِ یار

تلمیحات و ترکیبات کے ساتھ ساتھ قسمیں بھی اس میں قابلِ ذکر ہیں، جب ساٹھ سے زیادہ قسمیں کھا چکے تو اب ان سب قسموں کی قسم کھاتے ہیں ؎

بحقِ این ہمہ سوگندہای صدق آمیز　　کہ نزدِ علمِ تو حاجت نداشتم بہ شمار

مندرجہ ذیل اشعار خصوصی توجہ کے ساتھ مطالعہ کے مستحق ہیں۔

صبحدم چوں در دمد دل صورِ شیون زای من　　آسماں صحنِ قیامت گردد از غوغای من

از درِ دوست چگویم بچہ عنواں رفتم　　ہمہ شوق آمدہ بودم ہمہ حرماں رفتم

چھوٹی بحر میں ؎

عشق کو تا خرد بر اندازد　　عودِ شوقی بجمر اندازد

صاحبا! عید بر تو میموں باد　　عید نیز از رُخت ہمایوں باد

عادتِ عشاق چیست مجلسِ غم داشتن　　حلقۂ شیون زدن ماتم ہم داشتن

منادی است بہر سو کہ ای خواص و عوام　　مے نشاط حلال و شرابِ غصّہ حرام

چمن آید بہ چمن، بہرِ تماشای جمال　　بلبل آید سر بلبل بہ تمنای غزال

اگر عرفی کی ساختہ جدید ترکیبات و استعارات کی فہرست تیار کی جائے تو وہ بھی خاصی طویل ہوگی۔ ان ترکیبوں میں ندرت، معنویت اور اختصار ہے، لطف یہ کہ نامانوس نہیں ہیں، مثلاً زلیخا کے محل میں حسینوں کا اجتماع تھا، اس کو صرف یوسف زار کہہ دیا، پوری تصویر آنکھوں میں گھوم جاتی ہے، ناصیہ زار، حسن آباد، نشتر خیز، نشتر ماہ دوش آفتاب، مرغ مجنوں، غمِ لذت سرشت، مریم من بلغی، اچھوتے خیالات، ارزش مردن، قدس آشوب قیامت زارِ عشق، زاغِ دیدہ بینا۔ مسیح خلق، کوتاہ اوج، صبح طرازی، کوتاہ ارکان، حلقہ ماتم کو گوش سے اور شور و شر کے لئے صحن قیامت کا استعمال عرفی کا ہی حق ہے۔

مضمون آفرینی، نازک خیالی، جودت طبع، عرفی کے کلام کا جزو بن گئے ہیں، رسولِ اکرمؐ ایک غزوہ سے واپس تشریف لا رہے ہیں، زہرہ نے اپنے بال کھول کر پیش کش کی کہ وہ ان کی رکاب کی گرد صاف کردے۔ فتح کہتی ہے یہ نہ کرنا، یہ رکاب نہیں ہے، یہ تو میری آنکھ ہے اور وہ گرد اس کا سرمہ۔ ؎

زہرہ گیسو بکشاید کہ شود گرد فشاں　　از رکابش کہ پذیرفتہ غبار از تگ و تاز

فتح گوید چہ کنی، چشم من است این نہ رکاب　　سُرمۂ چشم جہاں بینِ مرا پاک مساز

عرفی کے کلام میں فلسفہ، تصوف، معرفت، نکتہ سنجی، خود بینی، خود ستائی اور عشقیہ خیالات یہ سب ہی چیزیں موجود ہیں۔ ظرافت کی چاشنی کم ہے، وہ شوخی جو خواجہ حافظ کا حصہ ہے عرفی کے یہاں صرف ایک آنشہ ہے، لیکن تغزل میں وہ کسی سے کم نہیں، ایسا معلوم ہوتا ہے گویا دل و دماغ اور خرد و جذبات میں

جنگ ہو رہی ہے۔ عرفی کی علمیت اس پر بزرگی طاری کرتی ہے لیکن اس کی جوانی کے تقاضے کچھ اور ہیں ؂

در دلِ ما غمِ دنیا غمِ معشوق شود ‌ ‌ ‌ ‌ بادہ گر خام بود پختہ کند شیشۂ ما

خوبی ہمیں کرشمہ و ناز و خرام نیست ‌ ‌ ‌ ‌ بسیار شیوہ ہاست بتاں را کہ نام نیست

طنز و ظرافت:-

میروی با غیر و میگوی بیا عرفی تو ہم ‌ ‌ ‌ ‌ لطف فرمودی برو کیں پای را رفتار نیست

دلِ عرفی نہ کی قطرۂ خون' فولاد است ‌ ‌ ‌ ‌ از ستم سیر مشو کہ دگر آزاری ہست

این جور دگر ست کہ آزارِ عاشقان ‌ ‌ ‌ ‌ چندان نمی کنند کہ بہ بیداد خو کنند

یارب چہ بلای است کہ در مذہبِ خوباں ‌ ‌ ‌ ‌ دشنام حلال ست و شکر خند حرام است

شیخ سعدی نے کہا تھا ؂

حدیثِ عشق گوی گر گناہ است ‌ ‌ ؎ ‌ ‌ گناہ اول ز حوا بود و آدم

اور عرفی انسان کی سرشت میں ہی عشق تسلیم کرتے ہیں ؂

عشق از آدم بحوا متولد شدہ است ‌ ‌ ؎ ‌ ‌ تازہ برخاستہ این شعلہ آتش من است

عرفی کا کلام فلسفیانہ خیالات سے پُر ہے، اگر اس کی طبیعت میں یہ جوش و روانی نہ ہوتی تو یہ خیالات محض فلسفہ کا ڈھیر بن کر رہ جاتے لیکن اس کا کمال یہی ہے کہ اس نے شعریت کو قائم رکھا ہے، خدا کی ہستی کے بارے میں صحیح طور پر کسی کو علم نہیں سب اندھیرے میں ہیں، ہر شخص اپنی فہم اور سوجھ بوجھ کے مطابق اس کی ہستی کو بیان کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اسی خیال کو غزل کے اس شعر میں ادا کیا ہے۔؂

ساکن کعبہ کجا، دولتِ دیدار کجا ‌ ‌ ‌ ‌ اینقدر ہست کہ در سایۂ دیواری ہست

اہلِ دل کے لئے کفر و ایمان میں کچھ فرق نہیں، ان کے لئے صرف دل کی آبادی کافی ہے۔؂

خواہی بکعبہ رُو کن و خواہی بسومنات ‌ ‌ ‌ ‌ دل بد مکن کہ شش جہت از بہرِ طاعت ست

عقل کی پیروی سے منزلِ مقصود تک کوئی نہیں پہنچا ہے ؂

بردای عقل بنہ منطق و حکمت پیشم ‌ ‌ ‌ ‌ کہ مرا نسخۂ غم ہای فلاں در پیش است

رفت عرفی زپی عقل و بجائی نرسید گرچہ صد مرحلۂ کون و مکاں در پیش است

پروانہ کو دیر و حرم سے کوئی مطلب نہیں وہ تو شمع کا دیوانہ ہے ؎

عارف ہم از اسلام خراب ست و ہم از کفر پروانہ چراغِ حرم و دیر ندانند

خودداری اور خودی کی تعلیمات عرفی کا خاص موضوع ہے۔ ایسے تیور اور جوش ایسے مضمون میں صرف اسی کا حق اور حصہ ہے ؎

کفرانِ نعمت گلہ مندان بے ادب در کیش من ز شکر گدایانہ بہتر ست

گرفتم آنکہ بہشتم دہند بے طاعت قبول کردن و رفتن نہ شرطِ انصافست

بیا بہ ملکِ قناعت کہ دردِ سر نہ کشی زقصہ ہا کہ بہمت فروش طی بستند

اصنافِ شاعری میں فخریہ ایک اہم صنف ہے۔ عربی ادب اس سے بھرا ہوا ہے لیکن فارسی میں عرفی تن تنہا ہیں، کوئی ان کے مدِ مقابل نہیں، پچھلے صفحات میں اس موضوع پر مفصل بحث ہو چکی ہے، یہاں صرف اتنا کہنا ہے کہ عرفی کے کلام کا ایک معتد بہ حصہ اپنی مدح سرائی اور ذاتی توصیف سے بھرا ہوا ہے،

متقدمین، متوسطین حتیٰ کہ متاخرین تک کی یہ مجال نہ تھی اور نہ رواج تھا کہ شاعر ممدوح یا مربی کی تعریف کے ساتھ دو چار شعر اپنی مدح میں کہے، کسی نے ہمت کی تو اپنی بدحالی یا اپنے شعروں کی مقبولیت کا ذکر آخر کے چند شعروں میں کر دیا۔ لیکن یہ شاعرانہ تعلّی سے زیادہ کچھ نہ ہوتی تھی بخلاف اس کے عرفی اپنی مدح سرائی بھی اسی انداز سے کرتا ہے، جیسے کہ وہ ملکِ سخن کا تاجدار ہو، اپنی تعریف بڑے لطف اور جوش سے بیان کرتا ہے، جہاں موقع نہیں ہوتا وہاں اجازت لے کر شروع کر دیتا ہے ؎

دادِ یک شہر ز عرفی بستاں کیں مغرور کبر و نازش نہ باندازۂ قدر است و محل

نیم تحسین مکن ار گوید صد بیتِ بلند کہ دماغش شدہ از حسنِ طبیعت مختل

عیب کے پیرایہ میں بھی اپنے محاسن شمار کرا رہا ہے۔

شعر کے متعلق عرفی کا نظریہ ہے کہ شعر گنجینۂ حکمت ہوتا ہے۔ اس کو ہر کس و ناکس سے بچانا چاہیے ؎

عرفی مخواں بشاعرِ بے فضل شعرِ خویش نزدِ حکیم ہرچہ کہ شعر است حکمت است

دنیا میں باشعور اور فرزانے کم ہیں، ویسے حیوانوں سے یہ بھری ہوئی ہے ؎

دُنیا طویلہ ایست پُر از جنسِ چار پا — آبادی و خرابیٔ او جستہ جستہ است

رباعیات میں عرفی کا درجہ ناصر خسرو کے برابر ہے، دونوں کے یہاں فلسفیانہ خیالات کی فراوانی اور پند و نصائح کی زیادتی ہے ؎

نادان بعمارت بدن مشغول است — دانا بکرشمۂ سخن مشغول است

صوفی بفریبِ مرد و زن مشغول است — عاشق بہ ہلاکِ خویشتن مشغول ست

عمر خیام کے رنگ میں ؎

عُرفی شب عید و بادہ عیش افروزست — می نوش و طرب کن کہ ہمیں دم روزست

ایں توبہ بسی شکست واز ما پُرسید — می نوش کہ تو بہ مرغ دست آموزست

دنیا کی بے ثباتی اور خوشی و مسرت کے ساتھ زندگی بسر کرنے کی تلقین۔

عُرفی کے قطعات بھی کم دلچسپ نہیں، ان میں سے دو تین تو بہت ہی دلکش ہیں، ایک قطعہ میں اپنی بیماری اور عزیزوں و دوستوں کی مزاج پُرسی کی تصویر کھینچی ہے ؎

تن افتادہ درین حال و دوستان فصیح — بدور بالش و بستر ستادہ چوں منبر

تیمارداروں کی تمام حرکات، سکنات اور خیالات کا نقشہ کھینچنے کے بعد ؎

خدائے عزّ و جل صحتم دہد بینی ؏ کہ ایں منافقگاں راچہ آمدم برسر

کسی نے اس پر فسق کا الزام لگایا، اس پورے واقعہ کو بیان کرتا ہے ؎

تہمت فسق بمن کرد یکے کفر اندیش — کہ ایزد از صورت و معنی آدم برداشت

آخر اپنے آپ کو صبر کی تلقین کرتا ہے ؎

ستمِ تہمتِ جہاں نہ برِ ماد تو رفت — یوسف ایں را متحمل شد و مریم برداشت

محمد قاسم سراج نے خانخاناں کے حکم سے عرفی کا دیوان ترتیب دیا تھا، کلیاتِ عرفی کا قدیم نسخہ انڈیا آفس لائبریری میں ہے جس کو ۱۰۲۱ھ میں شیخ محمد سعید بخاری نے لکھا ہے لیکن آخر میں یہ قطعہ تاریخ درج ہے

جو اثپرانگر اور فلوگل میں بھی پایا جاتا ہے ؎

این درج (طرفہ) نکات سحری و اعجازی | چون گشت مکمل زرقم (برقم) پردازی
مجموعہ طراز قدس تاریخش بگفت (یافت) | "اول دیوان عرفی شیرازی"

جس سے ۹۹۶ھ برآمد ہوتے ہیں، اس تاریخ میں اکائیوں سے قصائد کی تعداد (۲۶) دہائیوں سے غزلیات کی تعداد (۲۷۰) اور سینکڑہ سے رباعیات وقطعات کی تعداد (۷۰۰ = ۳۸۰ رباعیات + ۳۲۰ قطعات) بھی معلوم ہوتی ہے۔

مشمولات کلیات عرفی[1] (۱) غزلیات (۲) قصائد (۳) مجمع الابکار[2] (مخزن الاسرار کے جواب میں) (۴) فرہاد وشیریں[3] (نظامی کے خسرو وشیریں کے جواب میں) (۵) ترجیع بند در مدح مسیح الدین ابوالفتح۔

(۶) مقطعات (۷) رباعیات (۸) نثر:- ایک خط:- اپنی بیماری مرگ کی کیفیت ہے۔ مذہبی اور اخلاقی مسائل کا بیان ہے۔ فالنامہ کی تمہید:- اکبر کے لئے بنایا گیا تھا۔ ایک خط حکیم ابوالفتح کے نام۔

(۹) بیاض[4] مرزا بیدل میں عرفی کا ایک ترجیع بند مسمی بہ "گلشن راز" شامل ہے۔ (۱۰) کلیات[5] میں نثری تمہید مسمی بہ "رسالہ نفس نفیس"[6] ہے۔ آغاز: "حمدی کہ از نہایت شائستگی" الخ (۱۱) برٹش میوزیم[8] کے کلیات میں ساقی نامہ بھی شامل ہے۔

آغاز:- بیا ساقی این تشنگی را بسنج | پس از آرزوی دل، برنج

(۱۲) کلیات انڈیا آفس میں ایک اور مثنوی بھی شامل ہے۔

آغاز: خداوندا دلم بی نور تنگ است | دل من سنگ و کوہ طور سنگ است

عرفی کے قصائد کی بہت سی شرحیں بھی لکھی گئی ہیں، ان سے کلام عرفی کی مقبولیت کا اندازہ ہوتا ہے۔

---

[1] ریو ج ۲ ص ۶۶۸ (ب) [2] مصنف ہفت آسمان نے مجمع الابکار کا نام مجمع الافکار اور مخزن الاسرار عرفی بھی لکھا ہے۔ [3] انڈیا آفس ۱۴۵۱۔ حاشیہ پر اس کا نام خسرو وشیریں لکھا ہے۔ [4] ریو ج ۲ ص ۶۶۷ [5] ایتھے ۱۴۵۲ [6] اس کا نام رسالہ نفسیہ بھی ہے۔ [7] ایتھے ۱۴۵۳ اس کا تذکرہ ان فہرستوں میں بھی ہے Printed ص ۱۵ - روزن ص ۶۲ - بوڈلین ۱۰۵۲ - بانکی پور ج ۲ ص ۱۹۶-۱۹۷

ان سے مندرجہ ذیل قابلِ ذکر ہیں:-

(۱) مفتاح النکات از مرزاجان (تالیف ۱۰۷۲ھ) (۲) نگارنامہ فیضی از راجو علوی (تالیف ۱۱۱۱ھ)

(۳) قطب الدین فارغ نے بھی ایک شرح تالیف کی (۴) احمد بن عبدالرحیم (مطبوعہ کلکتہ ۱۲۵۴ھ)

(۵) شرح قصائدِ عرفی (مطبوعہ لکھنؤ ۱۸۸۰ء) (۶) ترجمہ انگریزی قصائد منتخبہ (مطبوعہ کلکتہ ۱۸۸۷ء)

ترکی میں بھی عرفی کی پانچ شرحیں تالیف کی گئیں۔[1]

طوالت کے باعث عرفی کی غزلیات[2] پر بحث نہیں کی گئی ہے ورنہ غزلیات عرفی خود اتنا دلچسپ اور اہم موضوع ہے کہ ایک علیحدہ مقالہ کا عنوان بن سکتا ہے۔

لذیذ بود حکایت دراز تر گفتم چنانکہ حرف عصا گفت موسیٰ اندر طور

یہ مضمون یہاں تک لکھا گیا تھا اور "برہان" میں اشاعت کے لئے دے دیا تھا کہ "اسلامک کلچر" کے گذشتہ شماروں کے مطالعہ سے کچھ نئے قصائد اور ایک مثنوی کا علم ہوا جو عام طور پر مطبوعہ دیوان میں نہیں ہے۔

ڈاکٹر نعیم الدین صاحب نے عرفی کی ایک نادر مثنوی کا تعارف کرایا ہے جو عام طور پر عرفی کی مثنویات میں شامل نہیں ہے، یہ کلیاتِ عرفی کا نسخہ عثمانیہ اور میوزیم لائبریری قونیہ (ترکی) میں موجود ہے، اس کا ایک عکس بھی اسلامک کلچر میں دیا گیا ہے۔[3]

مثنوی کا آغاز اس شعر سے ہوتا ہے۔

آدم چوں دوا شفیق و نقیض صحت آموزِ دوستانِ مریض

اور اختتام:- حذر از نفسِ ایں ستم کیشان ÷ اول از من کہ نیستم زیشان

اس کے علاوہ ڈاکٹر صاحب موصوف نے ترکی کے سفر کے دوران استنبول اور قونیہ میں کلیاتِ عرفی کے کچھ قلمی نسخوں کو ملاحظہ کیا اور ہندوستان کے قلمی نسخوں سے تقابل کیا ایک نسخہ جو سترھویں صدی کا ہے[4]۔ اس سے کچھ ایسے قصائد نقل کئے ہیں جو ہندوستان کے قلمی اور مطبوعہ نسخوں میں نہیں پائے جاتے ہیں، اس لحاظ سے یہ نسخہ نادر ہے

---

[1] انڈیا آفس بحوالہ فلوگل I ص ۵۹۲-۵۹۵ [2] غزلیات پر سید یوسف حسین صاحب موسوی کا کتابچہ "ارمغان شیراز" ہے لیکن بہت ہی مختصر۔ [3] عرفی شیرازی کی ایک غیر معروف مثنوی، اسلامک کلچر، حیدرآباد - اکتوبر ۱۹۵۹ء

[4] یہ نسخہ جناب کمال ادیب بے استاذ انقرہ یونیورسٹی کے ذاتی کتب خانہ میں ہے۔

کہ اس میں وہ قصائد موجود ہیں جن کا حوالہ کسی اور جگہ نہیں ملتا اور اس سے عرفی کی ترقی میں غیر معمولی مقبولیت کا اندازہ بھی ہوتا ہے، ذیل میں ان قصائد[1] کے صرف مطالع نقل کیے جاتے ہیں،

(۱) زہی نظام زشرع تو دین و دنیا را ... ترا نیابت و شاہی بِملک تعالیٰ را

اصل میں یہ قصائد عرفی کی ایرانی زندگی کے آئینہ دار ہیں اور ان سے اس کے ممدوحین کی فہرست میں بھی پانچ کا اضافہ ہوجاتا ہے۔

(۲) فریاد کہ از سوزشِ دل چشمۂ اندوہ ÷ جوشی زدہ و برداشت زلب مہربیان را

(۳) زہی نسیم شمالِ تو موج بخش شراب ÷ سوال را بہ لبت گنج برفشاندہ جواب

(۴) زود تر ہستی منعم را فنا غارتگر است ÷ اول آن گنجینہ رو بد دزد کش قفل از زر است

(۵) سر لبعم از تو سنی پر ہوا ست ÷ کہ سرچشمہ آب ردی صباست

(۶) زعشوہا کہ در آن چشم فتنہ گر گنجد ÷ بہ سینہ درد تو بالید بیشتر گنجد

(۷) دولت را با ابد آمیزش ممتاز باد ÷ باز امداد تو اوج لامکاں انداز باد

(۸) ہرگز از قہر تو بازار سلامت نشکند ÷ کز ہجوم فتنہ بازار قیامت نشکند

(۹) وقت آنست کہ اندیشہ پریشاں گردد ÷ جہل برعلم بروں آید و سلطان گردد

(۱۰) من آں نیم کہ چو لعنت نبی کنم بنیاد ÷ رسوم رودکی و بو فراسم آید باد

(۱۱) بیا کہ دیدۂ نرگس زخواب شد بیدار ÷ دماغ غنچہ معطر شد از نسیم بہار

(۱۲) دلا زمصحف تسلیم برکشودم فال ÷ بیار مطہرہ ترک و نسخہ آمال

(۱۳) مطلع دیوان معنی بمنزبان آوردہ ام ÷ عقل اول (را) براین تحسین نشان آوردہ ام

(۱۴) گرچہ از اندیشِ فردوں افتادہ یکتا گوہرم ÷ یم ہمت دست بازی می کند با گوہرم

(۱۵) مثل نندہ حکیمان با روزگار قدیم ÷ کہ ناگزیر بود مر حکیم راز کریم

(۱۶) نادرادر حی کہ آرد نزد احترام ÷ روح الامینت از حرم ایزدی سلام

(۱۷) زہی ہمای جلالِ تو در قدم یزدان ÷ بہ رشتہ طیران بستہ بالش از طیران

(۱۸) فرزدگانی کا مداز حرش بریں دنگوش جان ÷ خطبہ شاہی بنام خسرو صاحبقران

(۱۹) تا اختراع امر تو آسان بروں برد ... ایام سبعہ برگ تداخل بہ بیم آں

(۲۰) بہار رفت و خزان آمد و گذشت جوانی ... مرا ہنوز بہ آن گل ہزار دل نگرانی

---

[1] عرفی کے کچھ نادر قصائد، اسلامک [illegible] ۲۰۹-۳

آسمانی دنیا

پروفیسر سید عبدالماجد صاحب سابق اسسٹنٹ ڈائرکٹر تعلیمات اسلامی بہار

یاد آتا ہے کہ غالباً ۱۹۲۲ء میں کسی پرچہ یا اخبار میں دیکھا تھا، کہ فرانس کے ماہرینِ فلکیات نے یہ انکشاف کیا ہے کہ جتنے ثوابت ہیں، وہ ہر ایک کسی نظامِ شمسی کے آفتاب ہیں، آفتاب کی روشنی ذاتی ہے، اس لئے وہ بہت دُوری سے بھی نمایاں ہے، اور اس کی چمک انسان کو بغیر کسی دُوربین کے بھی نظر آتی ہے، اور سیاروں کی روشنی مستعار ہے۔ اس لئے وہ نظر نہیں آتے، یعنی سیارے آفتاب کے عکس سے چمکتے ہیں، اور سورج اپنی روشنی سے چمکتا رہتا ہے، علاوہ اس کے سورج سیاروں سے کئی ہزار گنا بڑا ہے، اس لئے دور سے نظر آتا ہے، مگر ان آفتابوں کے بعض سیارے دوربین کے ذریعہ سے دیکھے جاتے ہیں، اس کا بھی مشاہدہ کیا گیا ہے کہ ان سیاروں میں حرکت ہے اور اپنے آفتاب کے گرد چکر لگاتے رہتے ہیں، کبھی دیکھا جاتا ہے کہ بعض تارے غائب ہو جاتے ہیں، اور کچھ دنوں کے بعد پھر نمایاں ہو جاتے ہیں، اس کے یہ معنی ہیں کہ اس کا محور اتنا بلند ہے کہ اس کی انتہائی بلندی سے ہم لوگوں کو نظر نہیں آتا۔ اور جب نیچے کی طرف آتا ہے تو نظر آنے لگتا ہے، بعض غائب ہو جانے کے بعد پھر نظر نہیں آتے، بعض آثار سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تباہ ہو گئے، دوسرے لفظوں میں یہ کہ ان کی قیامت ہو گئی۔

اب سنا جاتا ہے کہ کہکشاں میں جتنے تارے ہیں وہ الگ الگ چاند تاروں سے آباد دنیائیں ہیں ستارے جو نظر آتے ہیں وہ تو ہوں گے آفتاب ہی اور ان کے ساتھ ایک نظامِ شمسی ہوگا، کیونکہ ابھی تک ایسا تو نہیں سنا گیا کہ ایک دنیا الگ سے ہو اور اس کا تعلق کسی نظامِ شمسی سے نہ ہو۔

غرض یہ ہے کہ دنیا میں بہت ہیں جن کا شمار کرنا مشکل ہے، حیرت تو مجھے ان اعلیٰ تعلیم یافتہ لوگوں پر
جو یہ سمجھتے ہیں کہ یہ معلومات اسلامی معلومات سے بالاتر ہیں، ان کا خیال ہے کہ یہ کہنا کہ قرآن کریم خدا کی کتاب ہے
اور رسول اکرمؐ خدا کے بھیجے ہوئے نبی ہیں، اور خدا کی باتیں انسانوں تک پہونچانے کی غرض سے مبعوث
ہوئے تھے، غلط ہے کیونکہ خدا کی کتاب یا خدا کے پیغام میں ان باتوں کا ہونا لازمی تھا، مگر موجود نہیں ہے

پہلی بات تو یہ ہے کہ خدا کی کتاب اور خدا کے پیغامات کی طرف توجہ کون کرتا ہے، جو توجہ بھی کرتا ہے
اس کو اسرار کی طرف متوجہ کون کرتا ہے۔ کچھ غریب مسلمان ایسے ہیں جو قرآن اور حدیث کے پڑھنے پڑھانے
میں مشغول ہیں اور انہی کاموں میں زندگی بسر کر رہے ہیں ان کو اپنے حساب وکتاب کی فکر ہے، قیامت
کے دن کا خوف ہے، وہ چاہتے یہ ہیں کہ زندگی اس طرح بسر کریں جیسے نبی کریمؐ نے بسر کی تھی، تاکہ
حساب وکتاب میں زیادہ دقت نہ ہو۔ نہ دنیا سے غرض نہ دنیا کی چیزوں سے، سارے جدید انکشافات،
تحقیقات ایجادات اور اختراعات کی طرف سے مُنہ موڑ کر آخرت کی طرف متوجہ ہیں مجھے ان سے بھی شکایت
ہے، کیوں کہ ان کو تو یہ معلوم ہے کہ انسان خلیفۃ الارض بنا کر بھیجا گیا ہے اور خلافت دنیا بت کی ذمہ داریوں
میں یہ ضرور داخل ہے۔ کہ جتنی چیزیں ان کے دائرۂ خلافت میں داخل ہیں ان کی دیکھ بھال کریں، ان کا
مادہ ان کا خاصہ دریافت کریں، یہ بھی معلوم کریں کہ کون سی چیز خالقِ اکبر نے کس غرض سے پیدا کی ہے۔
اس کی غرض پوری کرنے کا سامان کیا جائے، یہاں تو سب سے بڑی دانائی یہ ہے کہ توکل اور تفویض میں
کمال حاصل کیا جائے، یعنی دنیا کا کام تو بالائے طاق، اپنے کام کا بھی خدا ہی کو وکیل بنا دیا جائے۔
اور اپنے سارے مہمات اس کے سپرد کر دیئے جائیں، تاکہ ان کو وہی انجام دیدے، بعضوں نے تو
یہاں تک کیا کہ اپنی غذا بھی پکی پکائی آسمان سے منگوالی، میری یہ جرأت نہیں ہوسکتی کہ ان طریقوں پر
نکتہ چینی کروں، کیونکہ یہ بات دور دور تک پہونچتی ہے، اور بڑے بڑوں نے اس پر عمل کیا ہے جن کے
مقابلے میں میرا یہ کہنا بھی کہ ذرہ اور آفتاب کا فرق ہے گستاخی ہے، کیونکہ کائنات کا ایک ذرہ بھی
بڑی حیثیت رکھتا ہے، میں یہ دیکھتا ہوں کہ خالقِ کائنات کی مشیت پوری نہیں ہو رہی ہے اور جن کو زیادہ
حق تھا کہ خدا کی خدائی کے کرشمے دکھائیں، وہ مستغنی ہو کر خلوت نشیں ہو گئے، جب توحید پرستوں نے اپنا

کام چھوڑ دیا تو خالقِ کائنات نے تین خدا کے ماننے والوں اور تین سو ساٹھ خدا کے پوجنے والوں اور ملحدوں کو اس امر کے لئے متعین فرمایا کہ اس کے اسرارِ سربستہ کو منظرِ عام پر لائیں، اور بہت سی ایسی چیزوں سے انسان کو واقف کریں، جو اب تک پوشیدہ تھیں۔

پنسلین، اسٹرپٹو مائسین، کلورومائسیٹین اور خدا جانے کتنی چیزیں خالقِ اکبر نے بنا رکھی تھیں، اور انسان امراض سے ہلاک ہو رہے تھے، بالآخر اللہ پاک نے بمصداق عَلَّمَ الْاِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ انسانوں کے دماغ میں ان کا علم عطا فرمایا اور بمصداق اَوْحَیْنَا اِلَی النَّحْلِ انسانوں کو الہام یا وحی فرما کر یہ بتا دیا کہ پہاڑوں اور چٹانوں کے اندر ریڈیم، پلیٹینم، یورینیم وغیرہ چھپا رکھا ہے، اس کو نکال کر کام میں لاؤ۔

جتنی نئی نئی چیزیں منظرِ عام پر آرہی ہیں ساری کی ساری خدا ہی کی پیدا کی ہوئی ہیں اگرچہ ان کو خدا کو نہ ماننے والے بھی نکال رہے ہیں اور کام میں لا رہے ہیں ساری کی ساری خدا کی بنائی ہوئی ہیں۔ مجھے تو یہ صدمہ ہے کہ یہ سب چیزیں ہماری تھیں اور ہماری ہیں، کیونکہ ہمارے خدا کی پیدا کی ہوئی ہیں۔

گفتگو کا اصول ہے تکلموا علی قدر عقولھم مخاطب (یعنی سننے والے) کی عقل کے مطابق کلام کیا کرو، یہ فصحائے عرب کا اصول ہے، کہ جو باتیں سامعین کو نہ معلوم ہوں، ان کا بیان کرنا نادانی ہے، اور وہ بھی غیر متعلق باتیں عقیدہ کے لئے ضرورتِ عامہ کے لئے اعمال درست کرنے کی غرض سے جن باتوں کا جاننا بہت ضروری ہے ان کا بیان کرنا لازم ہے۔ خدا کا تخیل کسی انسان کے دماغ میں اب تک نہیں آسکا ہے لیکن چونکہ اس کے وجود کے جاننے کے بغیر نیکی و بدی کا احساس مشکل ہے، اور نیکی و بدی کے جاننے کے بعد انعام اور سزا جاننا بھی ضروری ہے، اس لئے جنت و دوزخ کا حال بتا دینا بھی ضروری تھا۔ سزا اور جزا دجاننے سے پہلے اعمال کا حساب و کتاب سمجھنا بھی لازمی ہے، اس لئے قیامت کا ذکر لابدی تھا۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو واضح کر دیا اور سمجھا دیا، گو چھٹی صدی ہجری عربوں کے دماغ میں نہ آسکا۔ اس دنیا کی باتیں جو مکہ یا مدینہ کے عربوں کے دماغ میں نہیں آسکتی تھیں، اس لئے سکوت فرمایا کہ اس نظامِ شمسی کو بھی صحیح طور پر نہیں جانتے تھے، لیکن یہ معلوم تھا کہ سات سیارے ضرور ہیں، اس لئے جب اللہ پاک نے فرمایا کہ میں نے سات آسمان بنائے۔

اور زمین بھی اتنی ہی رہی اس پر حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زمینیں بھی سات ہیں، اور ان میں آبادیاں بھی ہیں، تمہارے آدم کی طرح آدم ابراہیم کی طرح ابراہیم، عیسیٰ کی طرح عیسیٰ اور تمہارے نبی کی طرح نبی، اور ایک روایت میں تمہارے محمدؐ کی طرح محمدؐ ہیں، اس حدیث کے متعلق مولانا عبدالحیؒ صاحب کے سامنے استفتاء پیش ہوا۔ آپ نے بڑے شرح و بسط سے اس کا جواب تحریر فرمایا ہے، اس میں مذکورہ صدر آیۃ کی تفسیر میں مختلف مفسرین کے حوالہ سے تحریر فرمائی ہے۔ علاوہ اس کے بتایا ہے کہ حضرت ابن عباس کی حدیث بالکل صحیح ہے، مجھے اس طویل بحث کو یہاں پیش کرنا لاحاصل ہے، چونکہ یہ مسئلہ علماء اور محدثین کے نزدیک مسلم ہے۔

یہ ضرور ہے کہ لوگوں نے صحیح طور پر نہ سمجھا کہ سیاروں میں دُنیا کیونکر ہو سکتی ہے اور دنیا میں انسان اور انسانوں میں نبی اور نبیوں میں بھی ہمارے نبی جیسا نبی، جو سید المرسلین ہیں، اور تمام نبیوں سے افضل ہیں۔ ان کے ہمسر چھ چھ نبی اور ہیں، تعجب کی بات ضرور تھی مختلف زبانوں میں اس حدیث کے متعلق مختلف رائیں ہیں۔ اور سچ ہے کہ جس بات کا علم نہ ہو، اور جس کے متعلق واقفیت حاصل کرنا محال ہو۔ اس کو کوئی کیونکر مان لے۔ مگر یہ بات کہی ہوئی تھی، محمدؐ کی (صلی اللہ علیہ وسلم) کوئی نہ مانے تو کیسے؟ صادق و امین کی بات پر شبہ کیا جائے تو کیوں کر؟ تحیر ضرور رہا۔

تقریباً چار سو برس کے بعد ایک بزرگ محی الدین ابن عربی پیدا ہوئے، زندگی دینی ماحول میں نہایت متقیانہ گزاری، علوم دینی سے پوری واقفیت حاصل کی، عراق سے مکہ جا کر مقیم ہوئے، وہاں بہت کچھ علوم ظاہری اور علوم باطنی حاصل ہوئے، ان کو ایک کتاب کی شکل میں تحریر فرمایا، نام اُس کا فتوحات المکیہ ہے، تقریباً چھ سو صفحات بڑی تقطیع میں ہیں، میں نے اس کو اپنے کالج میں منگوایا تھا، بہت تو نہیں کچھ معلومات حاصل کیں۔ کیونکہ ہر شخص کا ظرف محدود ہے، بڑی حیرت ہوئی جب میں نے اُس میں پڑھا کہ (جو حضرت محی الدین ابن عربی نے لکھا تھا کہ) میں ایک شب خانہ کعبہ کا طواف کر رہا تھا اور ایک دوسرا شخص بھی طواف کر رہا تھا، مگر نماز نفل طواف نہیں ادا کر رہا تھا۔ قاعدہ ہے کہ سات بار کعبہ شریف کے گرد گھوم لینے کے بعد دو رکعت نماز نفل مقام ابراہیم پر پڑھ لینا چاہئے، مگر وہ صرف طواف ہی

کرتا تھا، نماز نہیں پڑھتا تھا۔ میں نے سمجھا کہ یہ کوئی بدوی ہے (دیہاتی ہے) قاعدہ نہیں جانتا ہے، میں نے اس شخص کو روک کر کہا کہ بھئی آپ نفل نہیں پڑھتے، حالانکہ سات طواف کے بعد دو رکعت نفل نماز پڑھنا چاہیئے، وہ شخص مسکرایا اور کہنے لگا۔ کہ نماز عبادت ہے میں عبادت سے بری ہو چکا ہوں، مجھے حیرت ہوئی کہ ہوش گوش والا تندرست انسان عبادت سے بری کیوں کر ہوا۔ پوچھا کہ آپ عبادت سے بری کیوں کر ہوئے۔ کہا میری دنیا کی قیامت ہو چکی ہے۔ حساب و کتاب ہو چکا۔ اب جنت میں ہوں، تمہارے اس کعبہ کی عظمت اور بزرگی سن کر اس کی زیارت کو آگیا۔ اور محبت سے اس کے گرد گھوم رہا ہوں،

مجھ کو فوراً عبداللہ بن عباس کی حدیث یاد آگئی۔ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرما دیا تھا کہ سات زمین ہے جس میں انسان بسے ہوئے ہیں اور انبیاء بھی تشریف لاتے ہیں، لیکن اس واقعہ سے ایک اور انکشاف ہوا کہ ان سیاروں کے علاوہ اور دنیائیں ہیں۔ جن کی قیامت بھی ہوئی جا رہی ہے۔ کیونکہ اس نظام شمسی کے سیارے سب موجود ہیں، ان کی قیامت تو نہیں ہوئی ہے"۔

قرآن پاک میں جہاں رب العالمین کا فقرہ ہے یعنی خدا تمام عالموں کا پالنے والا ہے۔ مفسرین رحمۃ اللہ علیہم نے چند عالم ثابت کرنے میں بڑی کاوشیں کی ہیں، رَبُّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ سمجھانے میں بہت تاویلیں کی ہیں۔ حیرت تھی کہ بہت سارے عالم اور بہت سے مشرق اور مغرب کس طرح بتایا جائے۔ لوگ کہتے ہیں کہ سائنس سے گمراہی پیدا ہوتی ہے، اور میرا تو ہر ہر انکشاف کے علم کے بعد ایمان تازہ ہو جاتا ہے۔

عرب کے بدویوں کو خدا کے نور کی تشبیہ قرآن پاک میں یہ دی گئی ہے، کہ یوں سمجھو کہ شیشہ ہے اس میں چراغ ہے جو جل رہا ہے، مگر اس کا تیل نہ پورب کا ہے نہ پچھم کا ہے، آج کی دنیا میں یہ کہہ دینا کافی ہے۔ کہ ایک مرکزی بلب ہے جس کی روشنی چاروں طرف پھیل گئی ہے، مگر لامعلوم شخصیت کی لامعلوم چیز سے تشبیہ دنیا دانائی کے خلاف تھا، اگرچہ خدا کے علم میں آج کا مرکزی بلب بھی موجود تھا۔ لیکن چراغ سے مثال دیکر سمجھایا ہے اس میں بھی تیل کے ہونے کا تصور ہوتا ہے۔ اس لئے یہ کہنا ضروری تھا کہ نہ اس میں تیل پچھم کا ہے نہ پورب کا ہے، اس پر بھی سننے والے کو حیرت ہوئی کہ چراغ بے تیل کا کیونکر جل سکتا ہے۔

رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بتانا تھا کہ اچھائی کیا ہے، بُرائی کیا ہے، جزا اور سزا کیا ہے حساب و کتاب کیا ہے، کائنات کا پیدا کرنے والا کون ہے۔ اور اعمال کی جانچ کرنے والا کون ہے، اس لئے جو باتیں ان کے متعلق اور جو چیزیں ان کے لئے ضروری تھیں، بیان فرمادیا۔ اور چیزیں لوگوں کی اپنی تحقیق و تفتیش پر چھوڑ دیں۔ انبیا صرف دین کی تعلیم کے لئے تشریف لائے تھے تمام علوم و فنون سکھانے کرتے نہیں

ابھی کیا ہوا ہے۔ ابھی کتنی چیزیں اور ظاہر ہوں گی، جن کا علم آج کے بڑے سے بڑے سائنٹسٹ کو نہیں ہے، بلکہ وہ ان کے نزدیک محال ہے، جس نے وائرٹیلیفون ایجاد کیا تھا، اس کے نزدیک وائرلس سسٹم ناممکن العمل تھا، ریلوے انجن ایجاد کرنے والے کے نزدیک ہوائی جہاز کا ہونا بعید از عقل تھا، اسی آج کے سائنسدانوں کے بعد جب اس کی ترقی اور زیادہ بڑھ جائیگی، اور آئندہ کے سائنسدانوں کے نزدیک آج کے سائنس دانوں کی جولانی محدود معلوم ہوگی۔ اس لئے دینی معلمین کے نزدیک یہ غیر ضروری تھا کہ وہ فلسفوں اور سائنس کی بحثوں میں پڑیں

فلکیات کے ماہرین کے انکشافات سے بہت سے معمے حل ہو رہے ہیں اور سائنس کی ایجادات انکشافات سے اللہ کی قدرت اور اس کی تخلیق کی وسعت اور اہمیت معلوم ہوتی جاتی ہے، یہ معلوم ہو رہا ہے کہ ہماری ضرورت ہماری عاقبت ہمارے عیش کے لئے ہمارے خالق نے کتنی چیزیں بنا رکھی تھیں، اور ان کا علم اور استعمال انسانوں کو عطا فرماکر ہم کو مستفیض فرما رہا ہے، خدائے تعالیٰ ہم انسانوں کو اس کی توفیق عطا فرمائے کہ ہم اس کے احسانات کا شکریہ ادا کرتے رہیں

دنیا میں آئے دن نئے نئے انکشافات ہو رہے ہیں اور ایک جماعت ہے کہ ان انکشافات میں منہمک ہے، کچھ لوگ ستاروں کی دنیا کی حقیقت دریافت کرنے میں سرگرم عمل ہیں اور کروڑوں روپے اور اپنا قیمتی وقت صرف کر رہے ہیں کوئی ایک چاند بنا کر زمین کے گرد گھمانا چاہتا ہے، اور ایک حد تک اپنی کامیابی کو نمایاں کرتا ہے اور ہم صرف پھول جھڑی آسمان تارہ کی واقفیت کو غنیمت سمجھے بیٹھے ہیں، اور ایک جماعت چاند تک فد بھیجنے کا سامان کر رہی ہے اسمیں بے حد خرچ ہوتے ہیں جانیں خطرے میں پڑتی ہیں، وہ لوگ اپنی جانوں پر کھیل کر یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ کیا کیا چیزیں جو میں آتی ہیں ان سے کیا فائدہ اٹھا سکتے ہیں —— ایک عرصہ سے سمجھا جا رہا تھا کہ ہمالیہ کی انتہائی بلندی پر پہونچنا انسان کے لئے ناممکن ہے لیکن نیپال کے ایک کم تعلیم یافتہ باشندے "تینزنگ" اور ایک یورپین "ہلری" نے اپنی جانوں کو خطرہ میں ڈال کر اس کی بلندی پر جاکر اپنا جھنڈا لگا دیا، مسلمان جنھوں نے اپنے دورِ عروج میں حیرتناک کارنامے دکھائے۔ پہاڑ پر جہاز چلایا اور بحرِ ظلمات پر پُل باندھا۔ وہ آج کل خوب غفلت میں پڑکر بڑھتی ہوئی قوموں سے بہت پیچھے پڑ گئے۔ حالانکہ خالقِ اکبر نے عقل و ذکاء کی نعمتوں سے محروم نہیں رکھا ہے۔

حضرت عمر کے دورِ خلافت میں سماج میں عورت کا مقام

جناب سید نصیر الدین صاحب ہاشمی

(یہ مضمون حضرت عمر فاروق کانفرنس میں سنایا گیا تھا)

اس عنوان سے واضح ہے کہ مجھے عورت کی سماجی مقام کی صراحت کرنی ہے حضرت عمرؓ کے سوانح حیات پر نظر ڈالی جائے تو واضح ہوتا ہے کہ فاروق اعظم کو دعوت اسلام دینے والی اور حلقہ بگوش اسلام کرنے والی ایک محترمہ خاتون ہی تھیں چنانچہ بیان کیا جاتا ہے۔ ہجرت نبی کے چھٹے سال ایک روز ابوجہل نے کہا اے قریش محمد تمہارے خداؤں کی مذمت کرتا ہے اور تم کو احمق بتاتا ہے جو شخص محمد کو قتل کرے گا میں اس کو سو اونٹ اور ہزار روپیہ انعام دوں گا۔ عمر یہ سن کر تلوار لے کر حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قتل کرنے چلے راستے میں بنی زہرہ کے ایک شخص سے گفتگو ہوئی اور اس سے معلوم ہوا کہ عمر کی بہن بھی اسلام لا چکی ہیں اب حضرت عمر غصے میں اپنی بہن کے یہاں چلے جب بہن کے مکان کو پہونچے وہاں ایک صحابی سورۂ طٰہٰ کی تلاوت کر رہے تھے حضرت عمرؓ کی آواز سن کر وہ تو چھپ گئے عمرؓ گھر میں آئے اور اپنے بہنوئی کو اسلام لانے پر ملامت کرنے لگے اور بالآخر غصہ میں بہنوئی کو مارنے لگے۔ آپ کی بہن چھڑانے آئیں تو ان کو بھی مارا ان کا سر پھٹ کر خون جاری ہوا اور رونے لگی اور خفگی سے کہا ہاں ہم مسلمان ہوئے۔ اب تو کیا کرتا ہے سو کر۔ بہن کو زخمی دیکھکر عمرؓ کا غصہ فرو ہوگیا اور وہ پلنگ پر جا بیٹھے وہاں سورۂ طٰہٰ رکھی تھی اس کو دیکھنا چاہا بہن نے کہا تو کافر ناپاک ہے اس کتاب کو نہ چھو۔ عمر ہاتھ منہ دھو کر آئے اور طٰہٰ کی سورۃ پڑھی اور وحدہ لاشریک کی گواہی دیکر اسلام قبول کر لیا اس طرح حضرت عمرؓ کا اسلام قبول کرنا ان کی بہن کی وجہ سے ہوا۔

واضح ہو کہ حضرت عمر فاروق کا دور خلافت سنہ ۱۳ھ سے شروع ہوتا ہے جب کہ آنحضرت رسول اللہ صلعم کو انتقال کئے ہوئے صرف دو ڈھائی سال کا عرصہ ہوا تھا اور حضرت ابو بکر صدیق کی خلافت ختم ہوئی تھی یعنی یہ وہ زمانہ تھا جس کو حکومت اسلامی کا ابتدائی دور قرار دینا چاہئے اسلام سے پھر جانے والے مرتدوں کی بیخ کنی ہو چکی تھی اور اسلامی جاں باز کسریٰ اور قیصر کی پرشوکت عظمت با جبروت حکومتوں کو حلقہ بگوش اسلام کرنے پر متوجہ ہو چکے تھے۔ اس کے ساتھ ہی اسلامی قانون یعنی قرآن اور اس کے ساتھ حدیث پیغمبر اسلام، اسلامی حکومت کے آئین جہانبانی قانون کشورستانی دستور اور ضابطہ سماج بنے ہوئے تھے اس لئے اگر حضرت عمر کے دور خلافت میں سماج میں عورت کا مقام معلوم کرنا ہو تو اسلامی قانون ہی کو پیش نظر رکھنا ہوگا جو درجہ اسلام نے عورت کو سماج میں دیا ہے اس کی پوری پوری تعمیل حضرت عمر کے دور خلافت میں ہوتی رہی ہے حضرت عمر کا قول مشہور ہے کہ آپ نے فرمایا "خدا کی قسم زمانہ جاہلت میں ہماری نظر میں عورتوں کی کوئی ہستی نہیں تھی حتیٰ کہ خدا نے ان سے متعلق جو احکام نازل کرنا چاہے نازل کر دئے اور جو حقوق ان کے لئے مقرر کرنے تھے مقرر کر دیئے"۔ اس سے واضح ہو سکتا ہے کہ حضرت عمر کے دور خلافت میں عورت کا سماجی مقام وہی تھا جس کو اسلامی قانون نے مقرر کیا تھا اسلامی قانون کے لحاظ سے عورت پر نظر ڈالی جائے تو چند اہم امور سب سے پہلے پیش ہوتے ہیں یعنی بیوی کے حقوق۔ حسن معاشرت۔ عدم تشدد۔ اطاعت شعاری نیکی میں تعاون۔ اختلاف کا علاج۔ شوہر کا تصور وغیرہ

سماج میں عورت کی شخصیت کو اجاگر کرنے کے لئے اسلام کا پہلا عطیہ "مہر" کا مقرر کرنا ہے قرآن نے لفظ "نحلہ" استعمال کر کے اس کی حقیقت کو واضح کر دیا ہے یہ خاوند کی طرف سے بیوی کو تحفہ ہے بدل۔ یہ عورت کی قیمت نہیں ہوتی جیسا کہ جاہلیت میں دستور تھا اب بھی بعض اقوام کا دستور ہے۔ دراصل مہر عورت کی ملکیت ہوتی ہے اور اس پر کسی دوسرے شخص یعنی اس کے باپ یا شوہر کو کوئی حق نہیں ہوتا۔ اس موقع پر ایک واقعہ قابل اظہار ہے ایک مرتبہ حضرت عمر

"مہر" کو کم مقدار میں مقرر کرنے کے متعلق تقریر فرما رہے تھے ۔ ایک خاتون نے اس موقع پر آپ کو ٹوک کر کہا خدا نے مٹکے کے چمڑے بھر سونا مہر میں دینے کی اجازت دی اور تم اس کی مخالفت کرتے ہو یہ سن کر حضرت عمرؓ نے اپنے الفاظ واپس لے لئے ۔ خانگی یا منزلی زندگی میں مرد اور عورت کے حقوق یکساں قرار دیئے گئے ہیں ۔ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ اور عورتوں کے لئے بھی اسی طرح کے حقوق مردوں پر ہیں جس طرح کے حقوق مردوں کے عورتوں پر ہیں ۔ عورتوں کے ساتھ اچھا سلوک کریں لیکن اس اصول مساوات کے باوجود مرد کو بعض امور میں عورت پر فضیلت دی گئی ہے ۔

وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ یعنی البتہ مردوں کو عورتوں پر ایک خاص درجہ دیا گیا ہے گویا اصولاً بلحاظ حقوق دونوں میں کوئی فرق نہیں لیکن بعض عملی حالتوں کے باعث ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل ہے ۔

ازدواجی زندگی میں مرد اور عورت کے ایک دوسرے پر حقوق ہیں تو ذمہ داریاں بھی ہیں عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ یعنی عورتوں کے ساتھ معاشرت میں نیکی اور انصاف ملحوظ رکھو ۔

اسلام سے پہلے عرب میں عورت کی منزلی زندگی قابل رحم تھی ۔ قدر و منزلت تو درکنار ان کو جانوروں سے بدتر تصور کیا جاتا تھا اور ان کی کوئی وقعت و عزت نہیں تھی ۔ خود حضرت عمرؓ کا قول ہم سن چکے ہیں ۔ یعنی خدا کی قسم زمانہ جاہلیت میں ہماری نظر میں عورتوں کی کوئی ہستی نہیں تھی ۔

عرب میں وہ محض مرد کی خواہشات نفسانی کی تسکین کا ذریعہ تھی اور طرفہ یہ کہ مرد پر اس کی طرف سے کوئی ذمہ داری عاید نہیں ہوتی تھی ۔ اسلام نے بتایا کہ عورت کے بھی مرد پر ایسے ہی حقوق ہیں جیسے مرد کے عورت پر ہیں اور وہ منزلی زندگی میں ہر طرح انصاف اور نیک سلوک کی حقدار ہے ۔

مرد کا فرض ہے کہ وہ عورت پر اعتماد و اعتبار کرے گھر کے معاملات میں ان سے مشورہ کرے قرآن نے عورت اور مرد کے تعلقات کو ایک نہایت لطیف مثال کے ذریعہ واضح کیا ہے ۔ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۔ عورتیں تمہارے لئے لباس کا درجہ رکھتی ہیں اور

تم اُن کے لباس کا درجہ"

مرد پر ایک اور ذمہ داری بھی عاید ہوتی ہے کہ وہ حتی الوسع حقوق زوجیت ادا کرنے سے دریغ نہ کرے۔ اسلام سے پہلے ایسے طریقے رائج تھے کہ مرد عورتوں سے ایلاء کرلیتا تھا یعنی خدانے جو باتیں جائز اور حلال قرار دی ہیں اس کو اپنے اوپر حرام قرار دینا۔ اسلام نے اس طریقہ کو ناپسند اور ناجائز قرار دیا چنانچہ حضرت عمرؓ کے زمانہ خلافت کا ایک واقعہ قابل تذکرہ ہے۔

حضرت عمرؓ اپنے زمانہ خلافت میں حسب معمول رات میں گشت کر رہے تھے آپ نے ایک عورت کی زبان سے چند شعر سنے جن کا مطلب یہ تھا کہ رات کسی قدر لمبی ہوگئی ہے اور اس کے کنارے کس قدر چھوٹے ہوگئے ہیں اور میں رورہی ہوں۔ میرا شوہر میرے پاس نہیں ہے کہ اس کے ساتھ کھیل کے اس رات کو گذاروں خدا کی قسم خدا کا ڈر نہ ہوتا تو اس تخت کے پائے ہلا دیئے جاتے۔ حضرت عمرؓ نے یہ سن کر سخت افسوس کیا اور فوراً اپنی صاحبزادی حضرت حفصہؓ کے پاس گئے اور پوچھا ایک عورت شوہر کے بغیر کتنے دن گذار سکتی ہے انھوں نے جواب دیا کہ چار ماہ۔ اس کے بعد حضرت عمرؓ نے یہ حکم جاری کردیا کہ کوئی شخص چار ماہ سے زیادہ فوج کے ساتھ باہر نہ رہے۔

حضرت عمرؓ کے گشت کے سلسلے میں چند اور واقعات بھی قابلِ صراحت ہیں جن سے خواتین کی سماجی حالت پر روشنی پڑتی ہے۔

بیان کیا جاتا ہے ایک رات حضرت عمرؓ اپنی گشت کے دوران میں ایک مکان پر گزرے یہ مکان ایک گوالن کا تھا اور گوالن اپنی دختر سے کہہ رہی تھی کہ اُٹھ اور دودھ میں کچھ پانی ملادے لڑکی نے جواب دیا کہ امیرالمومنین نے دودھ میں پانی ملانے کی ممانعت کردی ہے۔ ماں نے جواب دیا کہ کیا اس وقت امیرالمومنین دیکھ رہے ہیں۔ لڑکی نے جواب دیا کہ یہ سچ ہے کہ امیرالمومنین تجھے نہیں دیکھ رہے ہیں مگر خدا تو دیکھ رہا ہے یہ سن کر حضرت عمرؓ وہاں سے روانہ ہوگئے اور دوسرے دن صبح کو اس ماں بیٹی کو طلب کرکے لڑکی کا نکاح اپنے فرزند سے کردیا۔ اس نیک دل صداقت

پسند خاتون کے بطن سے جو اولاد ہوئی ان میں عمرؓ بن عبدالعزیزؒ جیسا نواسہ شامل ہے جن کا عدل و انصاف تاریخ اسلام سے مٹایا نہیں جاسکتا۔

ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے دیکھا کہ ایک عورت کے اطراف کئی بچے رو رہے ہیں اور ایک ہانڈی چولھے پر چڑھی ہے بچے رو رہے ہیں حضرت عمرؓ نے اس عورت سے دریافت حال کیا اس عورت نے جواب دیا کہ بچے بھوک سے رو رہے ہیں اور میں نے ان کی تسلی کے لئے پانی آگ پر رکھ دیا ہے یہ معلوم کرکے حضرت عمرؓ رو پڑے اور فوراً بیت المال جاکر خورد و نوش کا سامان خود اپنے کندھے پر لیکر اس عورت کے پاس آئے اور کھانے کا سامان اس عورت کے سامنے رکھدیا اس نے آٹا گوندھا۔ ہانڈی چڑھائی۔ جب بچے شکم سیر ہوگئے تو حضرت عمرؓ واپس ہوئے۔ ایک اور رات حضرت عمرؓ کا گزر مدینہ کے باہر ہوا۔ دیکھا ایک بدوی خیمہ کے باہر بیٹھا ہوا ہے اس سے آپ نے باتیں شروع کیں اس عرصہ میں خیمہ سے رونے کی آواز آئی۔ آپ نے دریافت کیا تو معلوم ہوا کہ عورت کو درد زہ ہورہا ہے تو آپ فوراً اپنے مکان کو گئے اور اپنی اہلیہ کے ساتھ سامان خورد و نوش لے کر اس بدوی کے پاس آئے اور اپنی بی بی کو بدوی کی عورت کے پاس چھوڑکر خود پکانے میں مصروف ہوگئے۔ کچھ دیر کے بعد لڑکا تولد ہوا تو آپ کی زوجہ محترمہ نے آواز دی امیرالمومنین بدوی کو مبارکباد دیجئے کہ اس کو لڑکا تولد ہوا ہے۔ امیرالمومنین کا نام سن کر بدوی خوف زدہ ہوگیا مگر آپ نے اس کو تسلی دی دلاسا دے کر بے خوف کر دیا۔

ایک مرتبہ ایک قافلہ مدینہ میں آیا اور شہر کے باہر اترا اس کی خبرداری اور حفاظت کے لئے خود حضرت عمرؓ تشریف لے گئے اور پہرا دیتے پھرتے رہے۔ ایک شیرخوار بچہ ماں کی گود میں رو رہا تھا آپ نے ماں کو تاکید کی کہ بچہ کو بہلائے مگر پھر تھوڑی دیر کے بعد بچہ رونے لگا آپ نے اس عورت کو کہا تو بڑی بے رحم ماں ہے کہ بچہ کو دودھ نہیں پلاتی۔ اس عورت نے کہا تم کو اصل حقیقت معلوم نہیں واقعہ یہ ہے کہ عمرؓ نے حکم دیا ہے بچہ جب دودھ چھوڑ دے بیت المال سے اس کا وظیفہ مقرر کیا جائے۔ میں اس غرض سے بچہ کا دودھ چھڑاتی ہوں اور یہ اس وجہ سے روتا ہے۔ حضرت

عمر کو یہ سن کر بڑی رقت ہوئی اور اپنے آپ پر ملامت کی تو نے کتنے بچوں کا خون کیا ہوگا۔ اور حکم جاری کر دیا کہ بچہ کی پیدائش کے وقت سے بیت المال سے وظیفہ جاری کر دیا جائے۔

حضرت عمر قلمرو اسلامی کے دورہ کے لئے نکلے تاکہ حالات کا بچشم خود معائنہ کریں آپ کوفہ کو آرہے تھے راستہ میں ایک خیمہ دیکھ کر سواری سے اتر کر خیمہ کے قریب گئے ایک ضعیف عورت نظر آئی آپ نے اس سے دریافت کیا عمر کا کچھ حال معلوم ہے اس نے کہا ہاں ملک شام سے روانہ ہو چکا ہے لیکن خدا اسے غارت کرے آج تک مجھے ایک حبہ نہیں ملا۔ حضرت عمر نے جواب دیا اتنی دور کا حال عمر کو کیوں کر معلوم ہو سکتا ہے۔ اس نے کہا اس کو رعایا کا حال معلوم نہیں تو خلافت کیوں کرتا ہے یہ سن کر حضرت عمر کو بڑی رقت ہوئی اور بے اختیار رو پڑے

ان واقعات سے عورتوں کی سماجی مقام کی صراحت بھی ہوتی ہے

قوانین اسلام کی رو سے خاوند کا ایک فرض یہ ہے کہ وہ بیوی پر ظلم اور زیادتی نہ کرے یہاں اس نکتہ کو بھی یاد رکھا جائے کہ ظلم و زیادتی جسمانی بھی ہوتی ہے اور ذہنی و روحانی بھی ان سب کی ممانعت کی گئی ہے۔

جہاں بیوی کے حقوق خاوند پر ہیں وہیں خاوند کی طرف سے بیوی پر بھی بعض ذمہ داریاں عاید ہوتی ہیں۔

سورۃ النساء میں حکم ہے جو نیک بیویاں ہیں وہ خاوند کی اطاعت شعار ہوتی ہیں اور خاوند کی غیر حاضری میں بھی اس کے حقوق اور مفاد کی حفاظت کرتی ہیں۔

اس حکم سے واضح ہوتا ہے کہ بیوی پر نہ صرف خاوند کی اطاعت شعاری فرض ہے بلکہ اس کی غیر حاضری میں اس کے حقوق اور مفاد کی حفاظت کرنی بھی ضروری ہے۔ بیوی پر تربیت اولاد کی ذمہ داری بھی عاید ہوتی ہے۔

آنحضرت صلعم نے ارشاد فرمایا ہے کہ میں نے مردوں کے لئے عورتوں سے زیادہ نقصان پہنچانے والی اور کوئی چیز اپنے پیچھے نہیں چھوڑی اس سے روحانی اور اخلاقی نقصان

مراد ہے کیونکہ وہ خاندان کے ساتھ تعاون علی الخیر نہ کرکے اس کے نیک ارادوں میں روک بن کر یا اُسے بُرا مشورہ دے کر روحانی ترقی میں حائل ہو سکتی ہے۔ پس اس سے واضح ہے کہ عورت پر بہت بڑی ذمہ داری عاید ہوتی ہے اسے چاہیئے کہ وہ مرد کی ذہنی اور روحانی ترقی کے راستہ میں کوئی رکاوٹ پیدا نہ کرے اور جہاں تک ہو سکے نیکی کے کاموں میں مدد کرے۔ ان تمام امور پر حضرت عمرؓ کے دور میں عمل ہوتا تھا۔

جیسا کہ تذکرہ کیا گیا ہے حضرت عمرؓ نے عورتوں کے لئے سماجی مقام وہی قرار دیا تھا جس کو اسلام نے مقرر کیا تھا۔ چنانچہ بیان کیا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ ایک مطلقہ عورت کا دعویٰ پیش ہوا کہ اس کو عدت کے زمانہ تک نان ونفقہ اور مکان ملنا چاہیئے یا نہیں قرآن سے ثابت ہے کہ مکان ملنا چاہیئے اور مکان کے ساتھ نفقہ خود لازمی جز ہے مگر فاطمہ بنت قیس نے بیان کیا کہ آنحضرتؐ نے ان کو طلاق کے بعد نفقہ نہیں دلایا تھا۔ حضرت عمرؓ نے اس کو سن کر فرمایا ہم قرآن کو ایک عورت کے کہنے سے نہیں چھوڑ سکتے نہیں معلوم اس کو حدیث یاد ہے یا نہیں۔

مضمون کو ختم کرنے کے پیشتر خود حضرت عمرؓ کی گھر پر نظر ڈالی جائے اور گھر کے سماجی مقام کو دیکھا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ اپنی بیویوں سے باوجود اسلامی حقوق پر عمل کرنے کے خوف کرتے تھے چنانچہ ایک مرتبہ جابر بن عبداللہ حضرت عمرؓ کے پاس آکر اپنی بیویوں کی شکایت کی۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا بھائی تم کیا کہتے ہو میرا بھی یہی حال ہے میں کسی ضرورت سے باہر جاتا ہوں تو مجھ سے کہا جاتا ہے کہ تم فلاں قبیلہ کی عورتوں کی دید بازی کے لئے گئے تھے۔ عبداللہ بن مسعود نے یہ سن کر کہا جہاں تک ہو سکے عورت کو بناتا چاہیئے تاوقتیکہ ان کے ذہن میں کوئی خرابی نہ دیکھی جائے

عکرمہ بن خالد کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ کی ایک لڑکی بالوں میں کنگھی کرکے بن سنور کر اچھے کپڑے پہن کر آپ کے سامنے آئیں تو آپ نے ان کو اتنے دُرّے لگائے کہ

کہ وہ رو پڑی حضرت حفصہ نے دریافت کیا کہ آپ نے اس کو کس قصور پر مارا حضرت عمر نے جواب دیا میں نے دیکھا اس کے نفس میں غرور پیدا ہو گیا ہے اس لئے میں نے اس کو سبک کر دینا چاہا۔

یہ ہیں وہ واقعات جس سے حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں سماج میں عورت کے مقام کی صراحت ہوتی ہے اگرچہ حضرت عمرؓ نے قوانین اسلام کے مطابق عورتوں کو سماجی آزادی دی تھی پہننے اوڑھنے کی زندگی میں عورتوں کو پوری آزادی حاصل تھی لیکن ان سب باتوں میں قانون اسلام سے انحراف نہیں کیا جا سکتا تھا۔

آخر میں یہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے جنازہ کے ساتھ کسی خاتون کو آنے کی ممانعت کر دی تھی۔ شاید اس میں مصلحت یہ تھی کہ عورت رقیق القلب ہوتی ہے کہیں ان کا ماتم نہ کرنے لگیں۔ کیونکہ اسلام نے اس کی ممانعت کی ہے۔

ادبیات

غزل

جناب آلم مظفر نگری

سبیلِ کوثر و زمزم پہ تشنہ کام آپہونچے — سرِ میخانہ ساقی تیرے مے آشام آپہونچے
ملے یوں داد اپنے تشنہ کامی کی بہاروں میں — جب آئے شاخ پر گل میری لب تک جام آپہونچے
یہاں تو قدر ہوگی دیکھیے کب آدمیت کی — ہم اس دنیائے بیگانہ میں بے ہنگام آپہونچے
زبانِ شعلہ سے لبیک کی آواز سنتے ہیں — وہ پروانے جو نزدیکِ چراغِ شام آپہونچے
کیا مجبور کچھ ایسا کشش نے آب و دانہ کی — کہ ہم خود اڑ کے اے صیاد زیرِ دام آپہونچے
بڑی حیرت ہے اس کو زندگی سمجھا ہے اک عالم — سحر کے ساتھ ہی جس زندگی میں شام آپہونچے
نظر ڈالی تو انجامِ ستم پر اس نے کب ڈالی — لبِ مظلوم پر جب آخری پیغام آپہونچے
سرِ ایمن تھے در پردہ مگر اب ہو کے بے پردہ — وہ جلوے بے حجابانہ لبِ ہر بام آپہونچے
بڑھا دیں روشنیِ داغِ دل تاریکیاں جس کی — مرے ظلمتکدے میں کوئی ایسی شام آپہونچے
بہت گھبرا گئے تھے کش مکش سے زندگی کی ہم — لحد کی گود میں تا منزلِ آرام آپہونچے
سرِ منزل نہ پہنچے گو سفر کرتے رہے برسوں — جہاں تھے پھر وہیں گشتہ انجام آپہونچے
بڑھا رفعت پے تعظیم یہ کہہ کر شبِ اسری — شہِ ہر دو سرا تا چرخِ نیلی فام آپہونچے

یہ دنیا تو کسی قابل نہ تھی لیکن آلم پھر بھی
نجانے کیوں یہاں لاکھوں ہی خاص و عام آپہونچے

برہان

جلد ۵ || ذی الحجہ ۱۳۸۲ھ مطابق مئی ۱۹۶۳ء || شمارہ ۵

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

پروفیسر شاخت اور پروفیسر ہٹی

انسٹی ٹیوٹ ایک بڑی جگہ ہے، بڑا اس کا نام ہے، اس لئے عالمِ اسلام کے حکمراں۔ سفرا اور اساتذہ اور مغربی دنیا کے نامور اربابِ علم جو امریکہ یا کناڈا آتے ہیں، یہاں بھی آتے ہیں اور اگر خود نہیں آتے تو بلائے جاتے ہیں، اس طرح بہت سے حضرات سے یہیں بیٹھے بیٹھے ملاقات ہوگئی اور بعض سے ترہم مذاقی دہم مشربی کی وجہ سے ایسی بے تکلف اور مخلصانہ صحبت رہی کہ پہلی ہی ملاقات نے دوستی کا روپ دھار لیا۔ اسی سلسلہ کی دو ملاقاتوں کا حال سنئے جو ابھی حال میں ہوئی ہیں موجودہ مستشرقین کے وسیع طبقہ میں پروفیسر جوزف شاخت اور پروفیسر فلپ ہٹی آج اسلامیات کے بڑے فاضل اور محقق کی حیثیت سے مشرق اور مغرب میں مشہور و معروف ہیں اور بہت اونچے درجہ کے مصنف اور پروفیسر سمجھے جاتے ہیں۔ اور حق یہ ہے کہ ہیں بھی ایسے ہی! کسی کو اُن کے بعض افکار و نظریات سے کیسا ہی اختلاف ہو، بہرحال اُن کے وسعتِ مطالعہ علمی انہماک اور محققانہ بصیرت و ژرف نگاہی سے انکار نہیں ہو سکتا، پروفیسر شاخت کی کتاب "اسلامی فقہ کے مآخذ" اور پروفیسر ہٹی کی کتاب "تاریخِ عرب" علمی اور تحقیقی اعتبار سے اس پایہ کی کتابیں ہیں کہ اب تک اُن کا جواب پیدا نہیں ہو سکا ہے۔ اور مقبول و مشہور اس درجہ ہیں کہ دونوں کتابوں کے متعدد اڈیشن ترمیم و اضافہ کے ساتھ شائع ہو چکے ہیں اور ہر علمی و تعلیمی ادارہ میں ان کی مانگ ہے تو ہاں! ہوا یہ کہ پہلے سے مقررہ پروگرام کے ماتحت پروفیسر شاخت ۲۹ مارچ کی صبح کو یہاں پہونچے، میں دس بجے کے قریب حسبِ معمول کافی کی ایک پیالی پینے کے لئے کچن میں گیا تو دیکھا کہ یہ وہاں چند اساتذہ اور طلباء کے ساتھ بیٹھے ہوئے ہیں، پروفیسر اسمتھ نے غالباً اُن سے میرا غائبانہ تعارف پہلے ہی کرا دیا تھا اس لئے ایک صاحب کی زبان سے صرف میرا نام سنکر پہچان گئے اور گفتگو شروع کردی، موصوف جرمن نژاد ہیں اس لئے

جرمنوں کی طرح لمبے تڑنگے ہاتھ پاؤں کے مضبوط ڈیل ڈول کے فراخ وکشادہ اور ناک نقشہ کے بھاری بھرکم شخص ہیں، عمر ساٹھ پینسٹھ کے درمیان ہوگی، مگر جسم میں پھرتی اور تیزی جوان سپاہیوں کی سی ہے، یہ آج کل نیویارک کی کولمبیا یونیورسٹی میں ہیں۔ گر عرصہ تک مصر میں بھی رہ چکے ہیں اس لئے عربی خوب روانی اور برجستگی سے بولتے ہیں، اصول پسندی اور ڈسپلن کے لئے ہر جگہ مشہور ہیں گر طبیعت کے بیحد سادہ اور مزاج کے بڑے شگفتہ اور بے تکلف ہیں، ایک پرانا سا سوٹ نیلے رنگ کا پہنے ہوئے تھے جو معلوم نہیں کب سے استری کے لمس سے محروم تھا، پاؤں میں بوٹ بھی بغیر پالش کے تھے، پاس ہی میز پر اُن کا چمڑہ کا تھیلا رکھا ہوا تھا جو صورت حال سے کہہ رہا تھا کہ وہ ایک ایسے پروفیسر کی ملکیت ہے جو " خوردن برائے زیستن " پر ایمان رکھتا ہے، اُن کی اس سادگی کا میرے دل پر بڑا اثر ہوا اور فوراً عربی کا وہ مشہور مقولہ یاد آیا کہ " العلم لا یعطیك بعضهٗ حتی لا تعطیه کلّك " اپنے افکار و نظریات میں بڑے سخت اور مضبوط ہیں مگر اپنے اوپر تنقید بھی خندہ پیشانی سے سُن لیتے ہیں اور ترش رُو نہیں ہوتے۔ گفتگو کے دوران میں اُنکی مذکورۂ بالا کتاب کا ذکر آگیا تو میں نے کہا کہ جہاں تک اُس کتاب کی علمی اور تحقیقی حیثیت کا تعلق ہے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بڑی بلند پایہ اور معیاری کتاب ہے۔ امام شافعی کی ضخیم کتاب کتاب الام "، سرخسی کی مبسوط۔ امام مالک کی " المدونة الکبریٰ " اور امام محمد کی کتاب الآثار "، ان کتابوں کی ایک ایک سطر پر آپ کی نگاہ ہے، یہ سب ہی مگر کتاب میں ایسے مقامات کم نہیں ہیں جہاں آپ نے نتیجہ نکالنے میں جلد بازی سے کام لیا ہے " بولے " مثلاً ؟ میں نے کہا۔ " اس وقت تو آپ کی کتاب کا وہ نسخہ جو میرے مطالعہ میں رہا ہے اور جس میں میں نے کچھ نشانات بنائے ہیں، یہاں میرے پاس نہیں ہے۔ البتہ ایک بات مجھے یاد ہے آپ نے ایک مقام پر سلسلۃ الذہب پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حضرت نافع کا انتقال ۱۲۰ھ میں ہوا اور امام مالک کی وفات ۱۷۹ھ میں ہوئی، اس سے آپ دکھانا یہ چاہتے ہیں کہ جب دونوں کی وفات میں پچاس برس کا فاصلہ ہے تو امام مالک نے حضرت نافع سے براہ راست کس طرح سماع کیا ہوگا۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ امام مالک کی تاریخ ولادت کے بارہ میں جو مختلف روایات ہیں اُن کے پیش نظر اگر ہم امام موصوف کی ولادت زیادہ سے زیادہ ۹۴ھ میں بھی مانیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ حضرت نافع کی وفات کے وقت وہ چھبیس برس کے تھے اور ظاہر ہے یہ عمر حضرت نافع سے سماع واخذ روایات کے لئے بہت کافی ہے۔ پروفیسر شاخت نے یہ بات بڑی خندہ پیشانی کے ساتھ سُنی اور اگرچہ انھوں نے اس کا کوئی جواب تو

نہیں دیا لیکن فوراً جیب سے نوٹ بک نکال کر اس میں کچھ نوٹ کر لیا، کلکتہ یونیورسٹی کے سابق پروفیسر ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی نے پچھلے دنوں انگریزی میں "حدیث لٹریچر" کے نام سے ایک بڑی فاضلانہ اور قابلِ قدر کتاب شائع کی ہے جس میں انھوں نے خالص علمی طریقہ پر اُن اعتراضات کا جواب دیا ہے جو مستشرقین عموماً حدیث کی صحت و استناد کے متعلق کرتے ہیں، میں نے پروفیسر شاخت سے پوچھا، آپ نے یہ کتاب ملاحظہ فرمائی ہے؟ انھوں نے کہا "نہیں" اس پر فوراً ایک صاحب اُٹھے اور لائبریری سے یہ کتاب لاکر اُن کے سامنے ڈال دی، انھوں نے اس کو الٹ پلٹ کر دیکھا اور کتاب کے پبلشر کا پتہ نوٹ کرنے لگے۔ میں نے کہا "میرے پاس اس کتاب کا ایک ذاتی نسخہ موجود ہے وہ میں آپ کی نذر کرتا ہوں" چنانچہ میں نے اپنی قیام گاہ سے لاکر وہ نسخہ اُن کی نذر کیا اور ان کی فرمائش کے مطابق اس پر اپنا نام بھی لکھ دیا تو بڑے خوش ہوئے۔ اور فرمانے لگے "اب مجھے بتائیے کہ میں آپ کو اپنی کونسی کتاب بھیجوں؟ میں نے کہا" اب آئندہ آپ جو کتاب شائع کریں اُس کی ایک کاپی اپنے دستخط کے ساتھ بھیجدیجئے وہ میرے لئے آپ کا ایک گرانقدر علمی تحفہ ہوگا" اس کو موصوف نے بڑی خوشی سے مان لیا، اُس کے بعد موصوف کے اعزاز میں ایک لنچ تھا اُس میں بھی میز پر خالص علمی گفتگو ہوتی رہی، شام کو چار بجے چاء نوشی کے بعد موصوف نے انسٹی ٹیوٹ میں سلائڈ کے ساتھ "وادی مزاب پر جو الجزائر میں خوارج کے ایک فرقہ عبادیہ کا بڑا اہم مرکز رہی ہے، ایک وقیع تاریخی لکچر دیا، اس کے بعد جب رخصت ہونے لگے تو بڑے تپاک سے مصافحہ کیا اور مجھ سے وعدہ لیا کہ میں نیویارک آؤں گا تو ان سے ضرور ملونگا۔

پروفیسر فلپ۔ کے۔ ہٹی سے ملاقات اس طرح ہوئی کہ میں اپریل کے پہلے ہفتہ میں نیویارک گیا۔ خواجہ محمد شفیع اور انسٹی ٹیوٹ کے دو طالب علم جو میرے شاگرد بھی ہیں۔ ظفر اسحاق انصاری (پی، ایچ، ڈی) اور مشیر الحق (ایم، اے) ہمراہ تھے تو وہاں سے ایک دن ہم لوگ پرنسٹن یونیورسٹی بھی گئے جو نیویارک سے ساٹھ ستر میل کی مسافت پر ہوگی۔ نیویارک اور پرنسٹن یونیورسٹی کے متعلق اپنے "اثرات و مشاہدات تو میں سفرنامہ میں لکھوں گا، یہاں صرف پروفیسر ہٹی سے ملاقات کا ذکر کرنا مقصود ہے۔ پرنسٹن یونیورسٹی میں آج کل شعبۂ علوم مشرقیہ کے صدر پروفیسر ٹی۔ کولر۔ ینگ (T. cuyler young) ہیں یہاں سے پروفیسر اسمتھ نے موصوف کو پہلے سے میرے متعلق اطلاع کر دی تھی کہ میں ۸ اپریل کو وہاں پہونچ رہا ہوں۔ مجھ کو تاریخ تو معلوم تھی مگر وقت کا کوئی تعین نہ تھا اس لئے ہم لوگ ایک بجے کے لگ بھگ یونیورسٹی پہونچے تو پروفیسر ینگ کی خاتون سکریٹری نے بتایا کہ پروفیسر موصوف

صبح سے میرا انتظار کر رہے تھے اور ابھی تھوڑی دیر ہوئی، اُن کو پہلے سے ایک مصروفیت تھی اُس کے سلسلہ میں وہ چلے گئے ہیں، مگر بہرحال میرے متعلق وہ دفتر کو مکمل ہدایات دے گئے تھے، چنانچہ اُن محترمہ نے کچھ دیر ہم سے بات چیت کی اور پھر وہ ہم کو لیکر یونیورسٹی کے عظیم الشان اور نہایت وسیع ڈائننگ ہال میں آئیں، یہاں پروفیسر ہٹی نے ہم کو خیر مقدم کہا اور اب وہ خاتون تو رخصت ہوگئیں، پروفیسر موصوف ہم کو لیکر کھانے کی ایک میز پر آکر بیٹھ گئے، اس میز پر قاہرہ کی امریکن یونیورسٹی کے دو پروفیسر بطرس عبدالملک اور مصطفیٰ زیادہ اور ایک ملایا کے پروفیسر محمد محی الدین موسیٰ پہلے سے بیٹھے ہوئے تھے اُن سے تعارف ہوا۔ اور چونکہ یہ تینوں عربی بولتے تھے اور پروفیسر ہٹی بھی نسلاً عرب ہی ہیں اس لئے زیادہ تر گفتگو عربی میں ہی رہی، اس گفتگو کا موضوع عربی کا قدیم ادب، جدید ادبی رجحانات اور عرب نیشنلزم تھا، لنچ کے ختم ہونے کے بعد پروفیسر ہٹی نے مجھ سے کہا کہ آپ ابھی واپس ہو رہے ہیں، اس کا بڑا افسوس ہے، میرا جی چاہتا تھا کہ آپ کا یہاں قیام ذرا اور ہوتا تو ہم لوگ آپ سے استفادہ کرتے۔ میں نے کہا: آپ یہ کیا فرماتے ہیں، میں تو آپ کا معنوی شاگرد ہوں، کیونکہ آپ کی کتاب پڑھکر میں نے ایم، اے کا امتحان دیا ہے۔ اس پر انھوں نے کچھ اُلٹی شکر گذاری کا سا اظہار کیا۔ پروفیسر ہٹی کی عمر اس وقت پچھتر چھہتر برس کی ہے۔ ۱۸۸۶ء اُن کا سال پیدائش ہے اور چہرہ اور جسم پر اُس عمر کے آثار و شواہد بھی ہیں مگر اب تک خوب کام کرتے ہیں، سیکڑوں آدمی اُن کے فیضِ علم سے مستفیض ہو کر علم و تحقیق کی دنیا میں نام پیدا کر چکے ہیں اور خود بھی جو کچھ انھوں نے لکھا ہے وہ کیفاً تو گرانقدر ہے ہی کمیت کے اعتبار سے بھی کچھ کم نہیں ہے۔

۱۹۵۹ء میں ان کی علمی خدمات کے اعتراف میں پرنسٹن یونیورسٹی کے شعبۂ علوم مشرقیہ نے "عالمِ اسلام" (THE WRLD OF ESLAM) کے نام سے ایک بڑی اچھی کتاب شائع کی تھی جو اسلامیات پر مختلف مقالات و مضامین کا مجموعہ ہے، اس میں ایک مضمون خود پروفیسر ہٹی کے سوانح حیات اور اُن کے کارناموں پر ہے۔ جب میں یونیورسٹی سے واپس ہونے لگا تو شعبہ کے بعض اور لٹریچر کے ساتھ پروفیسر ینگ کی طرف سے مذکورہ بالا کتاب کا ایک نسخہ مجھ کو بھی دیا گیا۔ جس پر پروفیسر موصوف کے قلم سے انگریزی میں یہ لکھا تھا۔

"مولانا سعید احمد اکبرآبادی کی خدمت میں"

علوم مشرقیہ کے شعبہ کی نیک خواہشات کے ساتھ۔ اُن کے پرنسٹن یونیورسٹی آنے کے موقع پر ہیں نے

پروفیسر ہٹی سے کبھی پھر دوبارہ آنے کا وعدہ کر کے اجازت لی - اور پھر یونیورسٹی کے مختلف شعبے، عمارتیں - کتب خانہ، اور مخطوطات وغیرہ دیکھنے کے لئے روانہ ہو گیا - یہ داستان نامکمل رہے گی اگر اس سلسلہ میں دو عجیب واقعوں کا ذکر نہ کیا جائے، ایک تو یہ کہ جب لنچ کی میز پر بیٹھے ہوئے گفتگو ہو رہی تھی، اچانک پروفیسر ہٹی نے جیب سے ایک لفافہ نکالا اور میری طرف بڑھا دیا - میں نے اُسے پڑھا تو معلوم ہوا کہ وہ ہماری مسلم یونیورسٹی علی گڈھ کے ایک ریسرچ اسکالر کا خط بصورتِ درخواست ہے جس میں انھوں نے یہاں (پرنسٹن یونیورسٹی کے شعبۂ علوم مشرقیہ میں) داخلہ مع وظیفہ کی خواہش کی ہے۔ میں خط پڑھ چکا تو موصوف نے پوچھا "آپ انہیں جانتے ہیں؟ اور اگر جانتے ہیں تو کیا آپ اس کی سفارش کرنا پسند کریں گے؟" جب میں نے دونوں باتوں کا جواب اثبات میں دیا تو انھوں نے فرمایا "اچھا! تو پھر اسی پر لکھ دیجئے" میں نے فوراً اس کی تعمیل کی۔

دوسرا واقعہ یہ ہے کہ جب میں پروفیسر ہٹی سے رخصت ہو کر چلنے لگا تو ملایا کے پروفیسر محی الدین جن کا میں نے اوپر ذکر کیا ہے وہ میرے ساتھ ہو گئے - راستہ میں انھوں نے پوچھا "آپ نے عربی اور علوم اسلامیہ کی تعلیم کہاں حاصل کی ہے -؟ میں نے کہا دیوبند میں - وہ بولے کب" میں نے کہا "مولانا محمد انور شاہ صاحب الکشمیری کے عہد میں، جن سے مجھے شرفِ تلمذ حاصل ہے" بس یہ سننا تھا کہ موصوف مجھ سے لپٹ گئے اور کہنے لگے "پھر تو میرا آپ سے رشتہ نکل آیا - کیونکہ شیخ الہند مولانا محمود حسن صاحبؒ کے ملایا میں ایک شاگرد تھے جن کا نام مولانا شیخ احمد خراسانی تھا - یہ بہت بڑے عالم اور فاضل تھے - ابھی حال میں اُن کا انتقال ہوا ہے، میں اُن کا شاگرد ہوں اور جلالین و مشکوٰۃ تک سب کتابیں میں نے اُن سے ہی پڑھی ہیں، اس کے علاوہ میرے دو بھائی خود دیوبند کے پڑھے ہوئے ہیں، اور ایک بھائی نے مکہ معظمہ میں مولانا عبید اللہ سندھیؒ سے درس لیا ہے - دیوبند کے اس تعلق کی وجہ سے موصوف سے بڑا مخلصانہ تعلق پیدا ہو گیا" چنانچہ پرنسٹن سے میں اور وہ ساتھ ہی نیویارک واپس لوٹے اور پھر وہ نیویارک سے مونٹریل بھی آئے اور تین دن یہاں رہ کر لندن روانہ ہوئے -

---

لامذہبی دور کا علمی و تاریخی پس منظر

مولانا محمد تقی صاحب امینی۔ صدر مدرس مدرسہ معینیہ درگاہ شریف اجمیر

(۹)

نظریۂ جنسیت | (۳) نظریۂ جنسیت۔

یہ نظریہ مشہور ماہر نفسیات فرائڈ " SIGMUND FREUD " (پیدائش ۱۸۵۶ء) کی طرف منسوب ہے۔

اس کی تشریح سے پہلے" فرائڈ" کے چند اصول رہبر و چند مسلمات کا جان لینا ضروری ہے تاکہ نظریہ کی اصل حیثیت متعین کرنے میں سہولت ہو۔

فرائڈ کے اصول رہبر | اصول رہبر۔

(۱) جس چیز کی ممانعت ہے اس کی خواہش ہونی چاہئے یعنی اگر لوگوں نے ایک چیز کے کرنے کی خواہش نہ کی ہوتی تو اس کے خلاف قانون و رواج میں ممانعت و رکاوٹ کبھی نہ ہو سکتی تھی۔

اس اصول کے مطابق جس چیز کی جس قدر زیادہ سختی کے ساتھ ممانعت ہے اس کی اسی قدر زیادہ سختی کیساتھ خواہش بھی ہونی چاہئے۔ چنانچہ اپنے باپ کو مار ڈالنا۔ محرمات سے شادی کرنا اور قریبی اعزہ میں جنسی تعلقات وغیرہ خاص طور پر قابلِ نفرت فعل اور شدید جرم ہیں، ان سب کے ارتکاب کی اسی شدت کے ساتھ خواہش بھی ہونی چاہئے کہ جس کے روکنے کیلئے معاشرہ کو شدید مذمت اور سزا کی ضرورت پڑی ہے۔

(۲) جس چیز کا خوف ہوتا ہے غالباً اس کی خواہش ہوتی ہے اور خوف دراصل خواہش کا نقاب ہوتا ہے۔ جنی زندگی میں جو خوف پایا جاتا ہے وہ اکثر عجیب و غریب ہوتا ہے اور" فرائڈ" کو اس پر ناقابلِ قبول خواہشوں

کے پردہ پوش ہونے کا شبہ ہوتا ہے۔

(۳) کسی شخص کی عافیت سے متعلق غیر معمولی پریشانی ممکن ہے اس کو مضرت پہونچانے کی غیر شعوری خواہش کا نقاب ہو اور یہ پریشانی اُس خواہش پر پردہ ڈالے ہوئے ہو۔[1]

فرائڈ کے مسلمات | چند مسلمات۔

(۱) اسباب یعنی خواہشوں کی جستجو ماضی میں کرنی چاہیئے۔

(۲) ماضی حال کا ذمہ دار ہوتا ہے۔

(۳) ہر قسم کا کردار محرک (خواہش) پر مبنی ہوتا ہے یعنی انسان کے تمام افعال ارادی وغیر ارادی اتفاقی وارادہ کے مخالف سب محرکات کا نتیجہ ہوتے ہیں اور خواہشات کو پورا کرتے ہیں۔

اس طرح ہر قسم کی فعلیت تحریکی ہوتی ہے اور عملاً تحریک ہی کل نفسیات ہے: نیز ہر قسم کی فعلیت خواہش کی تکمیل ہوتی ہے۔ خواہ یہ براہِ راست ہو یا ہیر پھیر سے ہو۔

(۴) محبت حقیقی معنوں میں جنسی ہوتی ہے اس کے علاوہ اور کوئی محبت نہیں ہوتی ہے۔[2]

نظریۂ جنسیت کے مبادیات وستون | نظریۂ جنسیت، ان امور سے بحث کرتا ہے جو فرد کی زندگی کی غیر شعوری گہرائیوں میں واقع ہوتے ہیں اور تحلیلِ نفسی کے ذریعہ ان تک پہونچا جاتا ہے۔

اس کی تحقیق و تدقیق میں خوابوں، لغزشوں، ظرافتوں اور خاص طور پر عصبی اختلال کو بنیاد بنایا گیا۔ یعنی ان چیزوں کی تحلیل میں "فرائڈ" کو جو دبی ہوئی خواہشیں اور گرہیں ملیں وہ زیادہ تر جنسی نوعیت کی تھیں۔ بالخصوص عصبی اختلال کی ہر صورت میں اس کو جنسی خرابیاں ہی نظر آئیں جو محض جنسی خواہشوں کو دبا دینے پر مبنی تھیں۔

"فرائڈ" کے نزدیک عصبی اختلال کی ابتدا "دبی ہوئی طفلی جنسیت" سے ہوتی ہے لیکن یہ دبی ہوئی طفلی جنسیت انہیں اشخاص کے ساتھ مخصوص نہیں ہے جن پر زندگی کے کسی دور میں اعصابی حملہ ہوا ہو بلکہ ہر فرد میں زندگی کے اہم جزو کی حیثیت سے موجود ہوتی ہے اور کردار کی ایسی خصوصیتوں کا باعث ہوتی ہے جن کا سرسری نظر میں جنسیت سے تعلق ناممکن معلوم ہوتا ہے، گویا تین لفظ (۱) دبی ہوئی (۲) طفلی اور (۳) جنسیت

---

[1] جدت نفسیات ص۱۴۹　[2] حوالہ بالا از ص۵۵ تا ۵۷

فرائڈی نفسیات کے تین ستون ہیں[1]

شعور اور لاشعور کی طرف نفسِ انسانی کی تقسیم | نظریۂ جنسیت میں نفسِ انسانی کی تقسیم شعور اور لاشعور کی طرف کی گئی ہے

(۱) شعور۔ نفسِ انسانی کا وہ حصہ ہے کہ جس کے ذریعہ انسان سوچنے۔ سمجھنے اور تصرفات وغیرہ کے قابل بنتا ہے۔

(۲) لاشعور۔ وہ حصہ ہے جو شعور کے نیچے موجود رہتا ہے اور انسان کے تمام جذبات وخیالات وغیرہ کا سرچشمہ بنتا ہے۔

یہ حصہ" شعور" کے مقابلہ میں بہت بڑا ہے اور ان دونوں میں تقریبًا ایسا ہی تعلق قائم ہے جیسا کہ جھاگ اور سمندر کے درمیان ہے یعنی شعور جھاگ ہے اور لاشعور سمندر ہے۔

اس لاشعور میں ہر وقت ایک زبردست جنسی خواہش موجود رہتی اور انسان کو بیقرار وبے چین رکھتی ہے۔ شعور کے ذریعہ انسان اس کی تسکین کا سامان فراہم کرنا چاہتا ہے لیکن احساس کے باوجود شعور چند بڑی رکاوٹوں کی وجہ سے ان خواہشات کی تکمیل نہیں کرسکتا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان کو مستقل بے چینی وبیقراری لاحق ہوجاتی ہے اور پھر وہ جنون وغیرہ دماغی امراض میں مبتلا ہوجاتا ہے۔

یہ" رکاوٹیں" مذہب۔ قانون واخلاق وغیرہ کی مصنوعی بندشیں اور سماج کے پُرفریب ڈھکوسلے ہیں جو جنسی تسکین کی راہ میں" آڑے" آتے ہیں اور خواہشات کی تکمیل نہیں ہونے دیتے ہیں۔

لاشعور کی تمام نوعیت میں جنسی محبت وخواہشات کی کارفرمائی | فرائڈ کے نزدیک لاشعور کی جنسی خواہشات جوانی میں نہیں پیدا ہوتی ہیں بلکہ ہر انسان اپنی پیدائش کے وقت ان کو ساتھ لاتا ہے البتہ ہر دور میں اس کی مناسبت سے مظاہرہ کی شکلوں میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔

مثلاً بچہ کا انگوٹھا چوسنا۔ چیزوں کو کاٹنا۔ منہ میں رکھنا۔ ملنا۔ ملوانا۔ تھپکوانا وغیرہ سب جنسی خواہشات کی تشفی کا مظہر ہیں۔

اسی طرح بچہ کا پاخانہ پیشاب کرنا۔ چیزوں کی طرف دیکھنا۔ منہ پھیرلینا۔ چیزوں کو پھاڑنا۔ نیچے پھینکدینا۔ ٹانگوں اور ہاتھوں کی حرکات وغیرہ جو بھی بچہ کیلئے حسی اور از خود لذت کا باعث ہوں سب" جنسی" ہیں۔

---

[1] جدید نفسیات باب پنجم واز ص۱۴۰ تا ص۱۴۸

پھر بچہ جب بڑا ہوتا ہے تو لڑکی کو باپ سے اور لڑکے کو ماں سے مقابلتاً زیادہ محبت ہوتی ہے یہ محبت بھی جنسی ہوتی ہے، اور اس کے ردِعمل میں لڑکی کو ماں کے خلاف اور لڑکے کو باپ کے خلاف ایک قسم کی رقابت پیدا ہوجاتی ہے، یہ جذبۂ رقابت بھی جنسی نوعیت کا ہوتا ہے۔

غرض فرائڈ ہر قسم کے محبت آمیز کردار، رفاقت و دوستی، فن موسیقی، علم و ہنر کے شوق کو جنسی لذت کے تحت داخل کرتا ہے حتیٰ کہ عام بول چال میں کسی شے سے محبت کا تذکرہ اور کام کرنے کا شوق بھی اس کے نزدیک جنسی خواہشات سے تعلق رکھتا ہے، اس طرح لاشعور یا تحت الشعور کی تمام تر نوعیت میں محض جنسی محبت و خواہشات کے جذبہ کو کارفرما تسلیم کرتا ہے[1]

لاشعور ہی کو جوہری پوزیشن حاصل ہے | نظریۂ جنسیت میں جوہری پوزیشن لاشعور کو حاصل ہے، شعور دراصل اسی کا جزو اور حصہ ہے اسی بنا پر اس کا اصلی نام نظریۂ لاشعور ہے۔

چنانچہ لاشعور کے بارہ میں فرائڈ کے خیالات درج ذیل ہیں:۔

"لاشعور اُبلتی ہوئی خواہش کی ایک دیگ ہے اس کے اندر کوئی نظم اور کوئی سوچا سمجھا ہوا ارادہ نہیں۔ صرف لذت کی خاطر جنسی خواہشات کی تکمیل کا جذبہ ہے۔ منطق کے قوانین بلکہ اضداد کے اصول بھی لاشعور کے عمل پر حاوی نہیں ہوتے، مخالف خواہشات ایک دوسرے کو زائل کرنے کے بغیر اس میں پہلو بہ پہلو ہمیشہ موجود رہتی ہیں۔ لاشعور میں کوئی ایسی چیز نہیں جو نفی سے مشابہت رکھتی ہو اور ہمیں یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ فلسفی کا یہ دعویٰ کہ وقت اور فاصلہ ہمارے افعال کے لازمی عناصر ہیں لاشعور کی دنیا میں غلط ہوجاتا ہے۔ لاشعور کے اندر کوئی ایسی چیز نہیں جو وقت کے تصور سے علاقہ رکھتی ہو، لاشعور میں وقت کے گذرنے کا کوئی نشان نہیں اور یہ ایک حیرت انگیز حقیقت ہے جس کے معنی سمجھنے کی طرف ابھی تک فلسفیوں نے پوری توجہ نہیں کی کہ وقت کے گذرنے سے لاشعور کے عمل میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ ایسی خواہشاتِ عمل جو لاشعور سے کبھی باہر نہیں آئیں بلکہ وہ ذہنی تاثرات بھی جنھیں روک کر لاشعور میں دبا دیا گیا ہے

---

[1] قرآن اور علم جدید نظریۂ فرائڈ اور جدید نفسیات ص۵۶ تا ۵۸۔

لاشعور میں ہر لحاظ سے غیرفانی ہوتے ہیں اور سالہا سال تک اس طرح سے محفوظ رہتے ہیں گویا ابھی کل وجود میں آئے ہیں۔"[1]

اس نظریہ میں انسان کو حیوانی و شہوانی تقاضوں سے بلند کرنے والی کوئی "توانائی" نہیں ہے

ظاہر ہے کہ جب لاشعور کو جنسی خواہش کی ابلتی ہوئی دیگ تسلیم کیا جائے اور اس کی تمام ترنوعیت میں جنسی محبت وخواہشات کا جذبہ مانا جائے تو پھر شخصیتِ انسانی میں کون سی "توانائی" ایسی باقی رہتی ہے کہ جس کی سرگرمیاں حیوانی و شہوانی تقاضوں سے بلند ہوں اور انسان مغلوب الشہوات حیوان بننے سے محفوظ رہ سکے؟

چنانچہ اس نظریہ کے مطابق انسان نہ صرف یہ کہ شرمناک حیوانی و شہوانی تقاضوں کا غلام بنتا ہے بلکہ فطرتاً "برا" اور پیدائشی بدبخت بھی قرار پاتا ہے کیونکہ "فرائڈ" نے لاشعور کے علاوہ شخصیتِ انسانی میں کوئی ایسی جوہری توانائی نہیں تسلیم کی ہے جس کے تقاضے بلند ہوں اور اس کی مدد سے انسان شرمناک جنسی خواہشات پر قابو حاصل کر سکے۔

فوق الشعور اور ایغو کی حیثیت

بلاشبہ فرائڈ کے نظریہ میں فوق الشعور کا ذکر ملتا ہے کہ جب بچہ بڑا ہوتا ہے اور والدین کے ساتھ جذبۂ محبت میں کمی ہو جاتی ہے تو فوق الشعور ہی ایک ایسا دھونا ہے کہ بچے کے سامنے "آدرشوں" کو پیش کرتا ہے اور وہ ان سے محبت کرنے لگتا ہے۔ پھر اس کی وجہ سے مذہب، اخلاق، ضمیر وغیرہ کا دباؤ محسوس کرتا ہے۔

اسی طرح فرائڈ "ایغو" اور فوق ایغو قوتوں کا بھی تذکرہ کرتا ہے جو لاشعور کو اندھا دھند جنسی خواہشات کی تکمیل سے ڈراتی ودھمکاتی ہیں اور ہوش وحواس سے کام لینے کی تلقین کرتی ہیں۔ لیکن اس کے باوجود وہ لاشعور ہی کو انسان کے تمام اعمال وافعال کا محرک وسرچشمہ مانتا ہے، اور ان سب کو کسی نہ کسی طرح لاشعور سے فیض یافتہ یا اس سے قوت حاصل کرنیوالا تسلیم کرتا ہے جس کی بنا پر ان کی فعالیت اس کے مقابلہ میں کمزور ہوتی ہے اور جوہری توانائی کا مقام نہیں حاصل کر سکتے ہیں۔

مذہب واخلاق علم وہنر وغیرہ کا مقام

اس نظریہ کی چند کارگزاریاں ہیں۔

(۱) انسان کی اعلیٰ سرگرمیوں علم وہنر فلسفہ واخلاق وغیرہ کی نہ پائدار کوئی حیثیت ہے اور نہ مستقل

[1] قرآن اور علم جدید صـ۱۶

قدر و قیمت ہے بلکہ یہ سب انسان کی ناقابلِ تسکین اور مجبوراً ترک کی ہوئی جنسی خواہشات کو بہلانے کا ایک ذریعہ ہیں، جب انسان فطرت کو اپنی جنسی اصلی شکل میں مطمئن نہیں کرسکتا ہے ۔ تو علم و ہنر، فلسفہ و اخلاق وغیرہ کی شکل میں ظاہر کرنے پر مجبور ہوتا ہے ۔

(۲) مذہب کی حقیقت صرف یہ ہے کہ (ا) جب بچّہ بڑا ہوکر سمجھنے لگتا ہے کہ اب اس کے والدین اس کی حفاظت اور غور و پرداخت کرنے سے قاصر ہیں تو وہ ایک آسمانی باپ (خدا) کی خواہش پیدا کرلیتا ہے اور پھر وہ باپ (خدا) اصلی باپ کی جگہ حکم و احکام کا سلسلہ جاری کرتا ہے (ب) یا عام زندگی میں امن و سکون کی حالت اس وقت تک نہیں ہوسکتی ہے جب تک کہ انسان اپنی خواہشات کو دوسروں کے لئے قربان نہ کرے اور یہ ایثار و قربانی اس وقت تک نہیں ہوسکتی ہے جب تک انسان کے سامنے اس کا کوئی معاوضہ نہ ہو لیکن دنیا میں چونکہ حقیقی معاوضہ کی کوئی صورت نہ تھی اس لئے انسان نے خدا نام خیالی معاوضہ کی شکل تجویز کی پھر خیالی معاوضہ ارتقائی مدارج سے طے کرتا ہوا مذہب کی موجودہ صورت کو پہونچا ۔

(۳) اصولِ اخلاق درحاصل سماج کی پیدا کی ہوئی ایک مصنوعی رکاوٹ ہیں تاکہ انسان کی جنسی خواہشات بے لگام ہوکر اس کو نقصان نہ پہونچا سکیں ۔

(۴) ضمیر سماج کا پولیس مین ہے جو انسان کے شعور میں پہرہ دینے کے لئے مقرر کیا گیا ہے ۔

(۵) نیک و بد کی تمیز محض فرضی ہے جس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ہے [۱]

ظاہر ہے کہ ایسے "نظریہ" کی تعلیم و ترویج کے زمانہ میں انسانی اقدار و شرافت نیز مذہب و اخلاق وغیرہ کا جو حشر بھی ہوجائے وہ کم ہے ۔

نظریۂ جنسیت کا اصل تعلق "جنونیات" سے ہے درحاصل یہ نظریہ نفسیات یعنی درسی نفسیات سے نہیں نکلا ہے بلکہ تحلیلِ نفسی کے ذریعہ اطباء کے علاجوں سے پیدا ہوا ہے ۔ وسیع معنوں میں اس کا تعلق "جنونیات" سے بیان کیا جاتا ہے اور بعض اوقات اس کے لئے عمقی نفسیات کا نام بھی استعمال کیا جاتا ہے [۲]

پھر فرائڈ نے اس بات کو کئی مرتبہ دہرایا ہے کہ اس کا نظریہ انسان کی کل ذہنی زندگی پر حاوی ہونے کا

۱۔ قرآن اور علم جدید ص۱۰۱ ۲۔ جدید نفسیات باب پنجم ۔

عی نہیں ہے بلکہ خاص طور پر اُس رُخ کی تشریح کرنا چاہتا ہے جسے دوسرے تمام نظریوں میں تاریک چھوڑ دیا گیا۔[1]

یہ علیحدہ بات ہے کہ "رُخ" کی تشریح اس انداز سے ہے کہ نہ صرف دوسرے نظریات کی کمی پوری ہوتی ہے بلکہ نئی بنیادوں پر زندگی کی تشکیل ہو جاتی ہے اور اس طرح پوری زندگی پر یہ نظریہ حاوی بن جاتا ہے۔

نظریۂ فرائڈ کی خامیاں اور کمزوریاں | ماہرین نفسیات نے نظریۂ جنسیت کی بہت سی خامیاں و کمزوریاں بیان کی ہیں حتیٰ کہ "فرائڈ" کی نفسیات کا تجزیہ کر کے ثابت کیا ہے کہ وہ خود جنسی خواہشات کا غلام تھا اسلئے ہر چیز کو وہ جنسیت ہی کی نگاہ سے دیکھتا تھا مثلاً

اگر لاشعور میں تمام تر جنسی نوعیت کا جذبہ تسلیم کیا جائے تو آزادانہ جنسی خواہشات کی تسکین سے انسان کو کامل انبساط و آسودگی ہونی چاہئے حالانکہ مشاہدہ ہے کہ آزادی انسان کو بالآخر زیادہ پریشان حال و مصیبت زدہ بنا دیتی ہے۔

اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ خواہشات کی فرمانروائی سے انسان کے فطری اقدار پامال ہوتے ہیں، اور زندگی میں ایک خاص قسم کا "خلا" پیدا ہو جاتا ہے جس کے "پُر" ہونے کی کوئی سبیل نہیں ہوتی اور تشنگی محسوس ہونے لگتی ہے۔

جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے کہ فرائڈی نظریہ کے مطابق علم و ہنر اخلاق و فلسفیانہ نظریات وغیرہ انسان کی فطری خواہشیں اور اصلی طلب نہیں ہیں بلکہ سماج کے خوف سے مجبوراً ترک کی ہوئی جنسی خواہشات کو بہلانے کا یک ذریعہ ہیں گویا فطری خواہشات صرف جنسی ہیں اور یہ سب ان کی بگڑی ہوئی شکلیں ہیں۔

لیکن سوال یہ ہے کہ علم و ہنر وغیرہ کی صورت میں خواہشات کے بدل جانے کی کیا وجہ ہے؟ پھر یہ خواہشات بدل کر بالکل متضاد صورت کیوں کر اختیار کر لیتی ہیں؟ یہ تبدیلی کسی قریب یا خواہشات کے مناسب صورت میں کیوں نہیں ہوتی ہے؟

فرائڈ کا اعترافِ حقیقت | فرائڈ اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ علم و ہنر اخلاق وغیرہ کی مشغولیت میں بسا اوقات وہ انبساط و آسودگی حاصل ہوتی ہے کہ اصل خواہشات کی تسکین سے بھی وہ نہیں حاصل ہو سکتی ہے۔ حالانکہ یہ بدلی ہوئی شکلیں اکثر انسانی اقدار نیکی و سچائی وغیرہ کے روپ میں ظاہر ہوتی ہیں جن کا "جنسیت" سے کوئی تعلق

---

[1] جدید نفسیات صفحہ ۱۴۸

نہیں ہوتا ہے۔

اس کا جواب سوائے اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ انسان کے اندر ایک "جوہری توانائی" ایسی موجود ہے کہ جس کے مخصوص قسم کے تقاضے اور مطالبے ہیں انسان کے اعمال و افعال جس قدر اور جس حد تک اس کی موافقت کرتے ہیں اسی قدر فرحت و آسودگی حاصل ہوتی ہے۔ یہ علم و ہنر، اخلاق وغیرہ دراصل اسی کے اصلی تقاضے اور مطالبے ہیں نہ کہ خواہشات کی بدلی ہوئی شکلیں ہیں۔

رہی وہ وہ عارضی راحت و تسکین جو انسان کو آزادانہ خواہشات کی تکمیل سے ابتداءً میں حاصل ہوتی ہے اس کی حیثیت ایسی ہی ہے جیسی سانپ کے کاٹے ہوئے کو "نیم" کی کڑواہٹ نہیں محسوس ہوتی ہے۔ اور چڑھے ہوئے زہر کی وجہ سے کام و دہن کے سکون کے ساتھ اس کو استعمال کرتا ہے۔

ظاہر ہے کہ اس سکون اور علم و ہنر والے سکون میں کتنا فرق ہے؟ اول الذکر اسی وقت تک ہے جب تک زہر کا اثر چڑھا ہوا ہے اور ثانی الذکر مستقل و پائدار ہونے کے ساتھ کسی عارضی سبب کا مرہونِ منت نہیں ہے۔

اصلاً یہ نظریہ پوری زندگی پر حاوی نہیں ہے

واقعہ یہ ہے کہ فرائڈ کا نظریہ نہ انسان کی پوری ذہنی زندگی پر حاوی ہے اور نہ زندگی کے مختلف طبقات و عام حالات میں جاری ہے لیکن لامذہبی دور کی جنسی انارکی و ذہنی طوائف الملوکی نے اس کو اس قابل بنا دیا ہے کہ جدید نفسیات کا وہ مرکزِ توجہ ہے اور اس کی خلاف ورزی صحت کے لئے مضر اور مختلف قسم کے دماغی امراض کا سبب قرار پا گئی ہے۔

فرائڈ کے نزدیک نفس کی تسکین عبادت و ریاضت سے بھی ہوتی ہے

انسانی زندگی کے بعض طبقات کے بارے میں خود فرائڈ کو اعتراف ہے کہ نفس کی تسکین جنسی خواہشات کے علاوہ اور چیزوں سے بھی ہو سکتی ہے اور وہ ان کے ذریعہ دماغی امراض سے محفوظ رہ سکتے ہیں مثلاً صوفیاء و زہاد کی عبادت و ریاضت کے طریقوں کے بارے میں اس کا خیال ہے کہ ان کی وجہ سے نفسِ انسانی کے مختلف حصوں میں ردوبدل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ

"بالکل ممکن ہے کہ صوفیوں کے بعض طریقے نفسِ انسانی کے مختلف طبقات کے معمولی تعلقات کو بدل ڈالیں مثلاً اس طرح سے کہ قوتِ ادراک ایغو اور لاشعور کی بعض ایسی گہرائیوں پر حاوی

ہوجائے جو بصورتِ دیگر اس کی دسترس سے باہر ہوں۔

سوال یہ ہے کیا یہ طریقے ہمیں ایسے ابدی حقائق کی طرف رہنمائی کرتے ہیں جن سے ساری برکتوں کا ظہور ہوگا؟ یہ بات مشکوک ہے تاہم ہمیں تسلیم کرنا چاہیئے کہ ہم نے بھی تحلیلِ نفسی کی علاجی کوششوں میں یہی طریق کار اختیار کر رکھا ہے کیونکہ ان کا مقصد بھی یہی ہے کہ "ایغو" کو مضبوط کیا جائے اُسے فوق الشعور سے الگ کر دیا جائے اُس کا مطمحِ نظر وسیع کر دیا جائے اور اسکی تنظیم کو پھیلا دیا جائے تاکہ وہ لاشعور کے کچھ اور حصّوں پر حاوی ہوجائے اور جہاں پہلے لاشعور تھا وہاں شعور موجود ہوجائے۔[1]

درسی نفسیات میں تحلیلِ نفسی کی بے وقعتی اور جذبۂ لاشعور میں خدا کی محبت کا ثبوت

فرائڈ کے اس اعتراف سے واضح ہوتا ہے کہ جو کام اس نے تحلیلِ نفسی کے ذریعہ کیا ہے وہی کام صوفیوں کے عبادات و ریاضات کے طریقوں سے ہوتا ہے۔

پھر ایسی حالت میں درسی نفسیات کے لئے تحلیلِ نفسی کے مذکورہ طریقوں اور ذریعوں کی کیا اہمیت باقی رہتی ہے جبکہ اس کی وجہ سے زندگی کے بہت سے گوشے تشنہ اور بہت سے راز مخفی رہ جاتے ہیں؟

اسی طرح جب جذبۂ لاشعور کو جنسی خواہشات کے علاوہ صوفیوں کے عبادات و ریاضات کے طریقے مستقل طور پر آسودہ کر دیتے ہیں تو پھر اس جذبہ کی تمام تر نوعیت میں خدا کی محبت کیوں نہ تسلیم کی جائے؟ اور عبادات و ریاضات کے ذریعہ اس کی تسکین کا سامان کیا جائے؟ جبکہ جنسی محبت و جنسی خواہشات کے تسلیم کرنے میں تسکین کے بجائے لاآخر پریشانی ہوتی ہے اور انسانیت حیوانیت میں تبدیل ہو کر رہ جاتی ہے۔

فرائڈ کی فطرت میں ابدی حقائق کی رہنمائی کا وجود

فرائڈ کا یہ سوال کہ "کیا یہ طریقے ہمیں ایسے ابدی حقائق کی طرف رہنمائی کرتے ہیں جن سے ساری برکتوں کا ظہور ہوگا؟ دراصل اسی فطرت کی آواز ہے جس کو قدرت نے اول ہی دن سے انسان کے اندر ودیعت کر دیا ہے اور اس کی بناء پر انسان کو حیوان سے پیدائشی طور پر ممتاز پیدا کیا ہے۔

شخصیتِ انسانی میں "فطرت" کی گیرائی و گہرائی کا یہ حال ہے کہ نہ مقابل مجازی طاقت اس کی "توانائی" کو [ختم] کر سکتی ہے اور نہ زندگی کا کوئی "موڑ" اور "موقف" اس کو بدل سکتا ہے البتہ جب دوسرے مخالف مؤثرات کا غلبہ

[1] قرآن اور علمِ جدید ص۳۱۶

ہوتا ہے تو اس کی روشنی مدھم پڑ جاتی ہے اور جب بھی موقع ملتا ہے تو پھر اُبھر کر نمودار ہو جاتی ہے۔

نظریۂ فرائڈ پر میکڈوگل کی تردید و تنقید نظریۂ جنسیت میں اسی قسم کی خامیوں اور بے ضابطگیوں کا نتیجہ تھا کہ "فرائڈ" اپنے دور کے ماہرینِ نفسیات سے یہ نظریہ نہ منوا سکا اور انھوں نے کھل کر تردید کی۔ چنانچہ "میکڈوگل" نے اپنی مشہور کتاب "اساسِ نفسیات" میں "کتے" کی مثال دے کر سمجھایا ہے کہ ایک کتا جو انتہائی سردی میں ٹھٹھرتا ہوتا ہے اور رات کی تاریکی میں کوئی اسکی نگہبانی کرنیوالا نہیں ہوتا ہے اتفاق سے کسی انسان کا اُدھر سے گذر ہوتا ہے اور کُتے کی حالتِ زار دیکھ کر اس کا دل تڑپ اُٹھتا ہے پھر انتہائی محبت و ہمدردی کے عالم میں اس کو اپنے گھر لاکر زندگی بھر ہر طرح سے اس کی حفاظت و کفالت کرتا ہے اور مرجانے پر باقاعدہ اس کو دفن کرتا ہے۔ کیا اس "کتے" سے جو محبت و ہمدردی پیدا ہوئی اس میں بھی جنسی و شہوانی محبت کی کارفرمائی تھی؟ چنانچہ وہ کہتا ہے:-

"میں نے "کتے" کی مثال اس لئے لی ہے کہ اس سے "فرائڈ" کے اس عقیدہ کی تردید ہوتی ہے کہ ہر محبت بالضرور جنسی (شہوانی جبلت کو شامل ہوتی ہے[1]

"ایڈلر" کی تردید اسی طرح فرائڈ کا مشہور شاگرد الفریڈ ایڈلر (پیدائش ۱۸۷۰ء) اس نظریہ سے مطمئن نہ ہو سکا اور برابر اس کی مخالفت کرتا رہا حتیٰ کہ اپنے استاد کی رفاقت بھی ترک کردی۔ "ایڈلر" نے فرائڈ کے ناتسلی بخش نظریۂ لاشعور کی جگہ حب تفوق کا نظریہ ایجاد کیا کہ جذبۂ لاشعور کی نوعیت جنسی نہیں ہے بلکہ حب تفوق ہے اور اس مخالف مذہب کا نام اس نے انفرادی نفسیات رکھا ہے۔[2]

سی جی یانگ کی تنقید ایسے ہی فرائڈ کا لائق شاگرد سی، جی یانگ (پیدائش ۱۸۷۵ء) کہ جس سے ہمیشہ گہرے تعلقات قائم رہے، وہ بھی اس نظریہ سے مطمئن نہ تھا، وہ فرائڈ کے خیالات کو قیمتی اور انقلاب انگیز سمجھنے کے باوجود یک رخہ اور کسی حد تک خام بتاتا تھا۔ چنانچہ اس نے مقابلہ میں زیادہ مکمل نظریہ پیش کرنے کی کوشش کی اور اس کا تحلیلی نفسیات نام تجویز کیا۔[3] ان نظریات کی صحت سے اس وقت بحث نہیں ہے دکھانا صرف یہ ہے کہ "فرائڈ" اپنے نظریہ کی خامیوں اور کمزوریوں کی بنا پر لایق شاگردوں تک کو مطمئن نہ کرسکا۔

لامذہبی معدمیں اس نظریہ کی ترویج و اشاعت کی وجہ غرض لامذہبی دور میں نظریۂ جنسیت کی ترویج و اشاعت کی وجہ یہ تھی کہ جدید دنیا نے اس کے ذریعہ انسان کے مخفی رازوں تک رسائی حاصل کرلی تھی یا یہ نظریہ فطرتِ انسانی کیساتھ ہم آہنگی

[1] اساس نفسیات ص۵۷ [2] جدتِ نفسیات ص۱۷ [3] حوالہ بالا ص۱۷۶

ملفوظاتِ رومی اُردو
تحقیق کی روشنی میں

جناب مہر محمد خان صاحب شہاب مالیر کوٹلوی

مولانا جلال الدین محمد رومی رحمۃ اللہ علیہ کے مجلسی ارشادات کا نثری مجموعہ جو " فیہ ما فیہ " کے نام سے مشہور ہے۔ آج اہلِ علم و خبر کے لئے کوئی نئی چیز نہیں رہا۔ اس کے کم سے کم تین مختلف ایڈیشن ایران سے اور ایک ہندوستان میں چالیس پچاس سال کی مدت میں آگے پیچھے شائع ہو چکے ہیں۔ ہندی ایڈیشن ۱۹۲۸ء میں جناب مولانا عبدالماجد دریا بادی نے اپنی ترتیب و تدوین کے بعد شائع کیا تھا۔ مولانا عبدالماجد دریا بادی کا مرتبہ نسخہ اور ایرانی ایڈیشنوں میں سے دو ایڈیشن نیازمند کی نظر سے گذر چکے ہیں، ان تینوں ایڈیشنوں میں سے بہترین ایڈیشن وہ ہے جو چند سال پہلے تہران یونیورسٹی کی طرف سے شائع ہوا ہے۔ اور اسے فاضل محترم آقائے بدیع الزماں فروزانفر استاذ دانشگاہ تہران نے ترتیب دیا ہے۔ اس نسخہ کی ترتیب و ترکیب و تہذیب و تصحیح و طباعت میں فاضل مرتب نے توجہ اور ژرف نگاہی سے کام لیا ہے۔ ہر صفحہ کے ذیلی حواشی کے علاوہ جن میں اختلافِ نُسَخ کی تفصیل ہے۔ کتاب کے آخر میں نہایت مفصل تعلیقات و حواشی کا اضافہ فرمایا ہے۔ جس سے کتاب آئینۂ مجلّیٰ ہو کر سامنے آگئی ہے۔ ہاں پروفیسر فروزانفر کے مقدمہ کے مقابلہ میں مولانا عبدالماجد کا مقدمہ بہت مفصل اور بہت سی معلومات کا مجموعہ ہے۔ اور پروفیسر فروزانفر کا مقدمہ بیشتر مخطوطات کتاب فیہ ما فیہ کی خصوصیات ہی سے بحث کرتا ہے۔

پاکستان کا ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ لاہور جو اُردو اور انگریزی میں اسلامیات سے تعلق رکھنے والے صالح ادب بڑے پیمانے پر کتابیں شائع کر رہا ہے۔ اسی ادارہ نے جناب پروفیسر فروزانفر کے مرتّبہ اسی نسخۂ "فیہ ما فیہ" کا اُردو ترجمہ "ملفوظاتِ رومی" کے نام سے شائع کیا ہے۔ مترجم ایک فاضل جناب عبد الرشید صاحب تبسم ایم۔ اے ہیں اور مترجم موصوف کو پاکستان کے متعدد علماء اور پروفیسروں کی امداد حاصل ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ جناب تبسم پنجاب کی نئی اہلِ علم و فضل جماعت سے تعلق رکھتے ہیں۔ کیونکہ ہمارے زمانے کے اہلِ علم و قلم اصحاب میں سے کوئی صاحب اس نام کے ذہن میں نہیں آ رہے ہیں۔

"ملفوظاتِ رومی" یا "فیہ ما فیہ" کا یہ اُردو ترجمہ جب ایک تقریب سے اس نیاز مند کے سامنے آیا۔ تو اصل نسخہ سے مقابلہ کرنے پر بافسوس معلوم ہوا کہ فاضل مترجم نے اپنے ترجمہ کے پیش لفظ میں پروفیسر فروزانفر سے اور اپنے ترجمہ میں اصل کتاب "فیہ ما فیہ" کے متن سے انصاف نہیں کیا اور متعدد قسم کی غلطیوں نے کتاب کو کچھ سے کچھ بنا دیا ہے۔ اس کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں۔

نیاز مند نے جناب تبسم کے اسی "ملفوظاتِ رُومی" کو پیشِ نظر رکھ کر ایک مفصل مقالہ لکھا ہے۔ جس کا عنوان ہے "جلوہ گاہِ رومی" اس میں چھوٹے بڑے چالیس بیالیس مباحث مختلف عنوانوں کے ماتحت آ گئے ہیں۔ ذیل کا مقالہ انہی مباحث میں سے ایک مبحث ہے۔ جس میں "فیہ ما فیہ" کی اصل فارسی عبارت اور "ملفوظاتِ رومی" کا اُردو ترجمہ آگے پیچھے رکھ کر یہ دیکھنے اور دکھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ حضرت مولانا رومی نے کچھ اور فرمایا تھا اور حضرت تبسم کے ترجمہ میں وہی بیان کچھ سے کچھ بن گیا ہے۔

یہ بحث تو صرف ایک مثال ہے۔ ورنہ میرے اصل مقالہ "جلوہ گاہِ رومی" میں "ملفوظاتِ رومی" میں سے گوناگوں قسم کے متعدد نوادر پیش کئے گئے ہیں۔ اب ذیل میں اصل مضمون مطالعہ فرمائیے۔ (راقم نیاز مند مہر محمد خان شہاب، مالیرکوٹلوی مقیم بمبئی)

(۲۳ مارچ دوشنبہ ۱۹۶۳ء)

نسخۂ " فیہ ما فیہ " مرتبہ پروفیسر بدیع الزمان فروزانفر استاذ دانشکدۂ تہران ایران کے ص ۲۱۸ پر مذکور ہے کہ :-

در زمان عمر رضی اللہ عنہ شخصی بود۔ سخت پیر شدہ بود، تا بحدی کہ فرزندش او را شیر می داد۔ چون طفلان می پرورد۔ عمر رضی اللہ عنہ بآن دختر فرمود کہ درین زمان مانند تو کہ بر پدر حق دارد۔ ہیچ فرزندی نباشد۔ او جواب داد کہ راست می فرمائی ولیکن میان من و پدر من فرقی ہست اگرچہ من در خدمت ہیچ تقصیری نمی کنم کہ چون پدر مرا می پرورد و خدمت می کرد۔ بر من می لرزید کہ مبادا بمن آفتی رسد۔ و من پدر را خدمت می کنم و شب و روز دعا می کنم و مردن او را از خدا میخواہم تا زحمتش از من منقطع شود۔ من اگر خدمت پدر می کنم آن لرزیدن او بر من۔ آن را از کجا آرم۔ عمر فرمود کہ ھٰذِہٖ اَفْقَہُ مِنْ عُمَرَ یعنی کہ من بر ظاہر حکم کردم و تو مغز آن را گفتی۔ فقیہ آن باشد کہ بر مغز چیزی مطلع شود۔ حقیقت آن را باز داند۔ حاشا از عمر کہ از حقیقت و سرِ کارہا واقف نبودی۔ الا سیرت صحابہ چنین بود کہ خویشتن را بشکنند و دیگران را مدح کنند۔"

جناب تبسم اپنی کتاب ملفوظاتِ رومی کے ص ۳۴۷ پر فیہ ما فیہ کی عبارت منقولہ بالا کا ترجمہ " فقیہ کی تعریف " کے زیرِ عنوان ان الفاظ میں کرتے ہیں :-

حضرت عمرؓ کے زمانے میں ایک شخص تھا۔ وہ بہت بوڑھا ہو چکا تھا۔ یہاں تک کہ اس کا بیٹا اُسے دودھ دیتا۔ اور بچوں کی طرح اس کی پرورش کرتا۔ حضرت عمرؓ نے اس کی بیٹی سے فرمایا کہ اس زمانہ میں باپ پر جو تو حق رکھتی ہے۔ وہ حق کوئی بیٹا نہیں رکھتا۔ اس نے جواب دیا آپ سچ فرماتے ہیں۔ لیکن مجھ میں اور میرے باپ میں فرق ہے۔ میں اس کی خدمت میں کوئی کوتاہی نہیں کرتی۔ لیکن باپ جب میری خدمت کرتا تھا تو وہ کانپتا تھا کہ مجھے کوئی دکھ نہ ہو۔ اب میں باپ کی خدمت کرتی ہوں تو رات دن دعا مانگتی ہوں اور خدا سے اُس کی موت چاہتی ہوں تاکہ اس کی زحمت مجھ سے منقطع ہو۔ میں باپ کی خدمت تو کرتی ہوں۔ مگر وہ اس کا مجھ پر کانپنا کہاں سے لاؤں!

حضرت عمرؓ نے فرمایا۔ ھٰذِہٖ اَفْقَہُ مِنْ عُمَرَ ۔ یہ عورت عمرؓ سے بڑھ کر فقیہ ہے۔

یعنی کہ میں نے ظاہر پہ حکم کیا اور تو نے اس کا مغز کہہ دیا۔ فقیہ وہ ہوتا ہے جو کسی چیز کے مغز سے مطلع ہو، اس کی حقیقت کو جانتا ہو۔ افسوس عمرؓ پر کہ وہ حقیقتِ راز سے واقف نہ ہوا۔ بیشک صحابہ کی سیرت ایسی تھی کہ وہ اپنے آپ کو شکست دیتے اور دوسروں کی مدح کرتے۔"

نسخۂ " فیہ ما فیہ " مرتبۂ مولانا عبدالماجد دریا بادی کے ص ۲۱۹ پر یہی عبارت موجود ہے۔ دونوں نسخوں کی عبارت میں فرق یہ ہے کہ جہاں بدیعی یا ایرانی میں " فرزندش او را شیری داد " آیا ہے وہاں نسخۂ ماجدی یا ہندی نسخہ میں " دخترش او را شیری داد " آیا ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ تبسم صاحب بدیعی یا ایرانی نسخہ کا ترجمہ کر رہے ہیں، ماجدی یا ہندی نسخہ کا نہیں لیکن اگر انھوں نے ترجمہ کرتے وقت اس مقام پر پہنچ کر اپنے ترجمہ کی بے ربطی پر کسی قدر غور کیا ہوتا۔ تو ماجدی نسخہ کا اختلاف ان کو اس بے ربطی سے بچا سکتا تھا۔ اور اگر وہ ایسا کرتے تو یہ کوئی نئی بات نہ ہوتی۔ کیونکہ ترجمہ کرتے وقت مولانا عبدالماجد کا نسخہ " فیہ ما فیہ " ہمیشہ اُن کے سامنے رہا ہے۔ جو اُن کے ترجمہ کے صفحات سے ظاہر ہے۔ خیر اگر ماجدی نسخہ کی طرف دھیان نہیں گیا تھا تو اپنے پیش نظر بدیعی نسخۂ فیہ ما فیہ میں " حضرت عمر رضی اللہ عنہ بآن دختر فرمود " کے لفظوں ہی پر اگر غور کر لیا ہوتا تو بھی ان پر واضح ہو جاتا کہ " بآن دختر " کے لفظوں میں اسی " فرزند " کی طرف اشارہ ہے جس نے اپنے بوڑھے باپ کو اپنا دودھ پلایا تھا۔ تبسم صاحب کی بے توجہی کا نتیجہ یہ ہے کہ آپ نے " بآن دختر فرمود " کا ترجمہ یہ کیا ہے کہ " حضرت عمرؓ نے اس کی بیٹی سے فرمایا " حالانکہ اس ٹکڑے کا صحیح ترجمہ یوں ہوتا کہ :۔ حضرت عمرؓ نے اُس بیٹی یا لڑکی سے فرمایا "

بدیعی نسخہ کی منقولہ فارسی عبارت میں سیدنا عمرؓ کے نام کے ساتھ " رضی اللہ عنہ " پورا لکھا ہے۔ تبسم صاحب نے ایجاز سے کام لے کر " رضؓ " رہنے دیا۔ فارسی کتاب میں " عُمَرؓ " چھپا ہے اور ترجمہ میں " عُمرؓ " کو صرف " عمر " رکھا گیا ہے۔ قطع نظر ان معمولی باتوں کے فارسی کے اصل اور ترجمہ کے خط کشیدہ لفظوں پر غور کیجئے اور سوچئے کہ آیا ترجمہ اصل کے مطابق ہے یا اصل و ترجمہ میں زمین و آسمان کا فرق آ گیا ہے۔ مثلاً :۔

(۱) نسخۂ بدیعی میں لفظ " فرزند " (فرزندش) ہے۔ جس کا ترجمہ ہمارے تبسم صاحب نے اُردو کے عام محاورہ کے مطابق " بیٹا " (اُس کا بیٹا) کر دیا۔

(۲) اب "ملفوظاتِ رومی" کی اُردو عبارت کو دیکھئے کہ بوڑھے باپ کو بخیال تبسم صاحب دودھ تو پلاتا ہے "اُس کا بیٹا" اور سیدنا عمرؓ بوڑھے باپ کو محض دودھ کی کٹوری پیش کرنے یا چوسنی (اگر اُس زمانہ میں چوسنی کا وجود ہو) سے دودھ پلانے والے خادم بیٹے کی بجائے بوڑھے کی بیٹی کو مخاطب کرکے۔ خدا جانے اس کی کس خدمت کی وجہ سے اُسی کو سراہنے لگتے ہیں۔ جب کہ اوپر کی اُردو عبارت میں بوڑھے باپ کو دودھ پلاتا ہوا بیٹا دکھایا گیا ہے اس لئے اگر تعریف ہوتی تو اُس بیٹے اور اس کی خدمت و نقاہت کی ہوتی، اس کے برخلاف سیدنا عمرؓ ایسا دانا اور فرزانہ انسان بوڑھے باپ کے خادم بیٹے کی خدمت کو نظر انداز کرکے بوڑھے کی بیٹی سے (جس کے وجود اور کسی خدمت کی طرف اوپر کی عبارت میں کہیں اور کوئی اشارہ نہیں) مخاطب ہوجاتے ہیں، اور وہ عورت بھی اپنے بھائی کی خدمت کا اعتراف کرنے کے بجائے خود اپنی ہی نامعلوم دخترانہ خدمات وجذبات کے کمالات دکھانے لگتی ہے، حالانکہ اوپر کی اُردو عبارت میں اس کی کسی خدمت کا صراحتاً یا اشارۃً کوئی ذکر نہیں آیا۔ ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ جو بیٹا باپ کی خدمت کر رہا تھا، اسی سے سوال ہوتا اور وہی سوال کا جواب دیتا اور اسی بیٹے کی نقاہت کی تعریف کی جاتی۔

(۳) اُردو ترجمہ کے اس حصہ کو کہ:- "افسوس عمرؓ پر کہ وہ حقیقت اور راز سے واقف نہیں" اگر حضرت عمرؓ کا قول خیال کیا گیا ہے۔ تو میرے خیالِ ناقص میں صحیح نہیں۔ اور اگر مولانائے رومؒ کے قول کا ترجمہ ہے تو بھی مبہم ہی نہیں غلط بھی ہے۔ کیونکہ مولانا کے قول کا یہ مفہوم نہیں۔

(۴) اُردو ترجمہ کے آخری پیرے کی عبارت بھی مطلب خیز نہیں۔ بھلا اِس:- "اپنے کو شکست دیتے ہیں" کا کیا مفہوم ہے؟ صحیح طور پر واضح نہیں۔

اب جو بات اس نیاز مند کے خیال میں آئی ہے وہ عرض کرتا ہے کہ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ہمارے تبسم صاحب کو یہ ساری مشکل لفظِ "فرزند" کی معنوی وسعت سے بے خبری کی وجہ سے پیش آئی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ فارسی زبان میں "فرزند" کا لفظ لڑکے اور لڑکی دونوں کے لئے بولا جاتا ہے۔ دیکھئے ایران کے مشہور پروفیسر سعید نفیسی اپنے مجموعۂ چہار دہ داستانِ تاریخی بنام "ماہ نخشب" طبع دوم کے صفحہ ۲۹۱ پر مولانائے رومؒ کی اولاد کا ذکر ان لفظوں میں کرتے ہیں کہ:-

" مولانا چہار فرزند داشت، سہ پسر: بہاء الدین محمد معروف بسلطان ولد، علاء الدین محمد، مظفر الدین امیر عالم ویک دختر ملکہ خاتون "

اسی طرح فارسی میں " بچہ " کے لفظ کا اطلاق لڑکے اور لڑکی دونوں پر ہوتا ہے۔

مضمون کی تکمیل کے بعد فیہ ما فیہ کا انگریزی ترجمہ جو پروفیسر آربری نے " ڈس کورسز آف رومی " کے نام سے کیا ہے، دیکھا گیا تو معلوم ہوا کہ موصوف نے اپنی کتاب کے صفحہ ۲۲ پر " فرزند " کا ترجمہ DAUGTER یا بلفظِ دیگر " دختر " ہی کیا ہے، یہی حال عربی لفظ " طفل " کا ہے۔ جو فارسی میں " فرزند " کی طرح لڑکے اور لڑکی دونوں میں مشترک ہے۔ جیسا کہ انگریزی لفظ CHILD اور BABY لڑکے اور لڑکی دونوں کے لئے بولے جاتے ہیں ہم اُردو دانوں نے فارسی لفظ " بچہ " کو لڑکے کے لئے خاص کر کے اس کی تانیث " بچی " بنالی۔ پاکستان کا پتہ نہیں۔ ہمارے ملک ہندوستان میں " بچہ " لڑکے کے لئے اور " بچی " لڑکی کے لئے عام بول چال کی زبان ہے۔ اندرونِ ملک میں " بے بی " اور " بابا " کے لفظوں کے استعمال کا کیا رنگ ہے۔ یقین سے کہنا مشکل ہے البتہ ہمارے بمبئی میں جن گھروں میں انگریزی زبان کے زیرِ اثر آیائیں بچوں کی پرورش اور نگرانی پر مقرر رہتی ہیں وہاں " بے بی " (BABY) لڑکی کے لئے خاص ہے اور " بابا " لڑکے کے لئے بولا جاتا ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ یہ بات واضح ہو جانے کے بعد اُردو ترجمہ کی گنجلک دُور ہوگئی۔ مولانائے رومؒ کا اس حکایت کے بیان فرمانے سے مقصد یہ تھا کہ باپ اتنا بوڑھا ہو چکا تھا کہ اس کی صاحبِ اولاد بیٹی (فرزند) اپنے اس بوڑھے باپ کو یوں اپنا دودھ پلاتی تھی جس طرح مائیں اپنے شیرخوار بچوں کو اپنا دودھ پلایا کرتی ہیں اس لڑکی (فرزند) کی اسی خدمت یا اس لڑکی کی اس پُر از جذبۂ امومت شفقت کو دیکھ کر سیدنا عمرؓ نے باپ کو اپنا دودھ پلانے والی اسی بیٹی (بآن دختر) سے فرمایا کہ اس زمانہ میں اور کون ہے جس کو تیرے جتنا اپنے باپ پر حق ہو، آپ کے اس ارشاد پر اپنے اس ضعیف باپ کو ماں کی طرح دودھ پلانے والی اسی بیٹی نے جواب دیا کہ حضرت مجھ میں اور میرے باپ میں ایک فرق ہے۔ وہ یہ کہ جب میں شیرخوار تھی تو میرا یہ باپ میری بیچارگی میں مجھے کھلاتے پلاتے ہوئے بھی اس ڈر سے کانپا اور لرزا کرتا تھا کہ میں کہیں بھوکوں مر نہ جاؤں۔ لیکن میں بھی اپنے اسی بوڑھے باپ کو اس کی بے چارگی اور کمزوری میں اپنا دودھ بھی پلاتی ہوں کہ بھوکا نہ ہے اور ساتھ ہی

یہ دعا بھی کرتی رہتی ہوں کہ میرا یہ بوڑھا اپاہج باپ جلدی مرجائے کہ بیٹی بوڑھے باپ کو اپنا دودھ پلانے اور وہ بیٹی کا دودھ پینے کی زحمت سے نجات پاجائے۔ بیٹی کا یہی جواب تھا جسے سن کر سیدنا عمرؓ نے ازکار رفتہ بوڑھے اضعف باپ کی اولاد والی جوان بیٹی کی فقاہت کی تعریف فرمائی تھی۔

" فرزند" کا لفظ جوان عورت کے لئے بھی فارسی ادب میں استعمال ہوا ہے۔ بوڑھا باپ جوان بیٹی کو " فرزند" کہہ سکتا ہے۔ روحانی علماء جوان عقیدت کیش خواتین کو " فرزند" کہہ سکتے ہیں۔ چنانچہ پروفیسر فروزانفر کی مؤلفہ سوانح مولانا روم جلد اول ص ۲۹ پر حضرت سید برہان الدین محقق کے بارے میں افلاکی کی زبانی روایت کیا گیا ہے کہ:-

" خاتونی بزرگ کہ آسیۂ وقت بود .... مرید سید (برہان الدین محقق) شدہ بود۔ روزی (آن خاتون از سید موصوف) بطریق مطایبہ سوال کرد ....
(سید بجوابش) فرمود کہ اے فرزند ما ہچون اشتران بارکشیم "

" نیلہ ما فیلہ " مرتبۂ پروفیسر فروزانفر کی منقولہ فارسی عبارت میں جو یہ لفظ آئے ہیں کہ:-

" حاشا از عمر کہ از حقیقت و سترکارہا واقف نبودی "

مولانائے روم کا قول ہے ۔ آنجناب کا منشاء یہ ہے کہ سیدنا عمرؓ کے اس ارشاد سے کہ " یہ لڑکی عمرؓ سے زیادہ فقیہ " ہے کوئی کم فہم انسان گمان کرسکتا ہے کہ نعوذ باللہ! عمرؓ کو اس لڑکی جتنا بھی فقہ میں درک نہ تھا۔ اس لئے وہ صاحبزادی فقاہت میں ان سے افضل تھی۔ اس لئے مولانا نے فرمایا کہ " معاذ اللہ! یا " حاشا"! یا " استغفر اللہ"! ایسا ہرگز نہیں تھا کہ سیدنا عمر فاروق دین وشرع وفقہ کے اسرار وغوامض سے واقف نہ ہوں۔

اس پر سوال ہوسکتا ہے کہ اگر ایسا نہ تھا تو پھر حضرت فاروق نے لڑکی کو فقاہت میں اپنے سے افضل کیوں بتایا۔ اسی غلط فہمی وغلط اندیشی کو دور کرنے کے لئے مولانا فرماتے ہیں کہ:-

" صحابہ کی سیرت یہ تھی کہ وہ اپنی ذات کے بارے میں انکسار نفس سے کام لیا کرتے تھے ۔ اور اپنے مقابلہ میں دوسروں کی مدح وستائش کیا کرتے تھے "

اس بیان میں مولانائے رومؔ نے قرآن حکیم کی آیتِ ذیل کی عملی تفسیر کشی کی ہے:-

وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (بنی اسرائیل ۱۷/۲۴)

یعنی اے فرزند تیرے والدین میں کوئی ایک یا دونوں اگر تیرے سامنے اتنے بوڑھے ہوجائیں کہ ان پر تنکیس فی الخلق کے قانون کے مطابق دوبارہ بچّوں کی سی بے چارگی اور شیر خوارگی کا سا عالم طاری ہوجائے تو (مادرانہ یا پدرانہ) محبت سے خاکساری کا پہلو اُن کے آگے جھکائے رکھنا اور (ان کے حق میں) (قولی و عملی) دعا کرتے رہنا کہ اے میرے پروردگار جس طرح انھوں نے مجھ چھوٹے سے کو (میری طفلی میں) پالا اور میرے حال پر رحم کرتے رہے۔ اسی طرح تو بھی ان پر رحم کیجیو۔ جیسے اے خدا تیری ربوبیت کا ظہور انسان کے ماں باپ کے روپ میں ہوتا ہے۔ اسی طرح ہم بھی اپنے ماں باپ کی بیچارگی اور کمزوری میں ان کے لئے تیری ربوبیت کا مظہر ہونے کی توفیق پاسکیں۔

خدا کی کتاب تورات شریف (پیدائش ۱۹ باب ۳۰ تا ۳۸) میں سیدنا لوط علیہ السلام اور ان کی صاحبزادیوں کا جو قصہ آیا ہے، دل کہتا ہے کہ اس کی بھی کچھ ایسی ہی حقیقت ہوگی، مگر فطرتِ انسانی کی نیرنگیوں سے غافل مترجموں نے اصل بات کو کچھ سے کچھ بنا دیا۔ لیکن اس سے یہ بدگمانی بھی نہیں کرنی چاہئے کہ کتابِ مقدس کے مترجموں کا علم یا کتاب اللہ سے شیفتگی یا اس پر ایمان کسی مدعیٔ علم غیر سے کم ہوگا۔ نہیں یہ بات نہیں، ان کی کتاب اللہ سے عقیدت یقیناً کم نہ تھی، ہاں بات صرف نقطۂ نظر یا حقیقت شناسی کی ہے۔

اعلان

جناب مولانا سعید احمد صاحب ایم، اے اکبر آبادی جو پچھلے دنوں کنیڈا تشریف لے گئے تھے ۲۴ر مئی ۶۳ء تک ہندوستان واپس تشریف لارہے ہیں اس لئے اب مولانا موصوف سے سابقہ پتہ پر خط وکتابت فرمائی جائے جو حسب ذیل ہے

"مولانا سعید احمد صاحب ایم، اے اکبر آبادی، علی منزل، ڈگی روڈ۔ علی گڈھ"

محمد ظفر احمد
— منیجر رسالہ برہان دہلی —

امیر شکیب ارسلان

از جناب سید احتشام احمد ندوی ایم۔اے۔بی۔ٹی، اتیج (علیگ)

انیسویں صدی عیسوی کے ربع آخر اور بیسویں صدی کے نصف اول میں عالم اسلامی ایک عظیم شخصیت سے روشناس ہوا۔ جس کی زندگی میں سیف وقلم دونوں طرز کے کمالات کی یکساں کارفرمائی تھی، یہ شخصیت امیر شکیب ارسلان کی تھی جو بیک وقت زبردست مؤرخ، ادیب اور شاعر تھے اور ساتھ ہی ساتھ ایک دردمند مصلح اور ایک سرگرم مجاہد بھی۔ ان کی زندگی ایک ایسے دور میں بسر ہوئی جو عربوں اور ترکوں کی تاریخ کا ایک بہت نازک دور تھا، امیر اس ساری کش مکش میں خود شریک رہے اور بعد میں اس کی داستان سرائی میں قلم کے جوہر دکھاتے رہے۔ امیر کی زندگی میں ایک عجیب کشش محسوس ہوتی ہے جو ان کے قلم اور ذوق عمل دونوں ہی سے عبارت ہے۔ ان کی شخصیت میں علم وعمل کی ایک ایسی بلندی نظر آتی ہے جس سے انسان متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔[1]

اس عظیم شخصیت کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ میں ایک نقشہ ان حالات اور واقعات کا پیش کروں جن میں امیر کی شخصیت نمایاں ہوکر سامنے آتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ان کے دور میں جو سیاسی تبدیلیاں عالم اسلام میں رونما ہوئیں انھوں نے امیر کو ذہنی حیثیت سے بہت متاثر کیا جس کا اظہار یوں تو ان کی تمام تصانیف میں ہوتا ہے مگر "حاضر العالم الاسلامی" کے حواشی میں اُن کا یہ تاثر بہت نمایاں ہوجاتا ہے۔ ان کی یہ کتاب ایک عظیم کارنامہ ہے جس میں ایک جانب ایک بڑا قیمتی تاریخی مواد موجود ہے اور خود اس کے قلم سے

[1] مصادر الدراسة الادبیة جلد ۲،

جس نے ان واقعات کا مشاہدہ کیا ہے، اور دوسری جانب ان کے دینی خیالات اور آراء کا مرقع بھی ہے۔

امیر شکیب ۱۸۶۹ء میں پیدا ہوئے اور ۱۹۴۶ء میں وفات پائی۔ اس ایک صدی میں انھوں نے عربوں، ترکوں اور اہلِ یورپ کا بڑے قریب سے مطالعہ کیا۔ عثمانی خلافت سے قرب کی بنا پر وہ مغربی ممالک کی چالاکیوں سے خوب واقف ہوگئے تھے اور زندگی کا بڑا حصہ یورپ میں گذارنے کی وجہ سے انہیں مغرب کے طرزِ فکر سے پوری آگاہی حاصل تھی۔ سوئزرلینڈ میں ربع صدی بسر کرنے کی وجہ سے وہ مغربی سیاست کو بے نقاب دیکھ چکے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ امیر کے خیالات اور ان کی زندگی کو اس وقت تک سمجھنا بہت مشکل ہے جبتک کہ اُس ماحول اور اُن واقعات کو نہ سمجھا جائے جو اُس وقت ترکی، شام اور دوسرے عرب و اسلامی ممالک میں رونما ہوئے تھے[1]

امیر کے ذہنی ماحول کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے میں ان کے ذاتی حالات کا جائزہ لوں۔

امیر کا تعلق ابو قابوس کے خاندان سے تھا جو مشہور عربی شاعر نابغہ ذبیانی کا ممدوح تھا۔ خلیفہ ابو جعفر منصور کے زمانہ میں ان کے آباء و اجداد لبنان آئے یہاں بیروت میں ایک شخص " ارسلان " نے جو اسی خاندان سے تھا۔ وفات پائی اور اس کے بعد یہ لوگ لبنان میں ایک مقام " شویفات " میں منتقل ہوگئے۔ ارسلان کا لڑکا " مسعود " تھا جس کے چار بیٹے ہوئے اور ان میں سے تین کو خدا نے شاعرانہ صلاحیت سے نوازا، یعنی حسن۔ عادل اور امیر ان سب کا کلام شائع ہوچکا ہے۔ امیر شکیب کے 'ارسلان' لکھنے کی وجہ یہی ہے۔

امیر شکیب ۱۸۶۹ء میں لبنان میں پیدا ہوئے، پہلے گھر پر تعلیم پائی پھر مدرستہ الحکمۃ میں داخل ہوئے وہاں جاکر ان کے علمی جوہر نمایاں ہونے لگے اور نظم و نثر دونوں میں ان کی استعداد کا علم لوگوں کو ہوا۔ مدرستہ الحکمۃ میں ایک بار امام محمد عبدہ آئے۔ اس نوجوان طالب علم نے ان سے ملاقات کی، انھوں نے فرمایا کہ میں تمہارے نام سے تو واقف ہوں، امید ہے کہ تم آگے چل کر بڑے شاعر بنوگے۔ اس کے بعد امیر " المدرستہ السلطانیہ " میں داخل ہوئے اور ترکی پڑھی۔ پھر ۱۸۹۰ء میں مصر جاکر چند ماہ محمد عبدہ کے پاس گذارے وہاں سے آستانہ جاکر جمال الدین افغانی سے تعلقات پیدا کئے۔ وہاں سے ۱۸۹۲ء میں پیرس گئے۔ اس وقت ان کے ذہن و دماغ پر جمال الدین افغانی اور محمد عبدہ کے علمی و اسلامی خیالات چھائے

[1] محاضرات عن الامیر شکیب ارسلان۔

ہوئے تھے۔ کچھ دنوں بعد جب آمیر بیروت واپس آئے تو ان سے اور سید رشید رضا سے بہت گہرے مراسم پیدا ہو گئے۔ اسی درمیان انھیں "شوف" کی قضاۃ کا عہدہ مل گیا۔ ۱۹۰۸ء میں۔ بعد میں مقامی عثمانی حکام سے اختلافات ہو گئے جس کی بنا پر آمیر نے اس عہدے سے استعفیٰ دیدیا۔ اور مجلس المبعوثین "آستانہ" کے رکن ہو کر پہلی جنگ عظیم تک کا کام کرتے رہے۔[1]

ذہنی صلاحیت و ثقافت کے اعتبار سے وہ غیر معمولی اہمیت کے حامل تھے، ترکی بیروت ہی میں سیکھی تھی پھر آستانہ میں ترکوں کے ساتھ رہ کر اس کو گویا مادری زبان سی بنالی تھی، فرانسیسی بھی بیروت ہی میں سیکھی۔ اور مختلف فرانسیسی پرچوں میں مضامین لکھتے رہے اور ۲۵ سال تک سوئزرلینڈ کے زمانۂ قیام میں فرانسیسی ہی روزمرہ استعمال کرتے رہے۔ جرمن زبان برلن میں سیکھی اور وہاں شوقی کے بعض قصائد کا ترجمہ بھی جرمن زبان میں کیا تھا۔ فرانسیسی زبان میں ایک رسالہ کالا جس کا نام (La Naton Arabe) تھا۔ جو یادداشت فرانسیسی زبان میں آمیر نے یادگار چھوڑی ہے وہ بیس ہزار صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔ تقریباً ۳۰ ہزار خطوط یادگار چھوڑے ہیں۔ وہ ۳۰۰ سو مقالے، دو ہزار خطوط اور کچھ ہزار صفحے اپنی تصانیف کے ہر سال لکھتے تھے اور اپنے دور کے سب سے بڑے مقالہ نگار تھے۔ مختلف زبانوں کی واقفیت کی وجہ سے ان تصانیف میں روشن خیالی نمایاں ہے۔

اس وسیع ذہنی تہذیب و ثقافت نے ان کے خیال کے افق کو بہت وسیع کر دیا تھا۔ ان جدید زبانوں کے بلند لٹریچر نے ان کو بہت متاثر کیا تھا اور اسلامی علوم و فنون کے ساتھ ساتھ انہیں روشن خیال بنا دیا تھا۔[2]

اب ذرا اس دور کے سیاسی حالات پر ایک نظر ڈالئے اور ان میں آمیر کی جدوجہد کا اندازہ کیجئے، تاکہ ان کی شخصیت کا ایک نقشہ نگاہوں میں آجائے۔

سولہویں صدی میں شام پر دولتِ عثمانیہ کا قبضہ ہو گیا۔ چونکہ اسلامی خلافت میں عیسائیوں سے جزیہ لیا جاتا تھا۔ اور ملازمتیں عملاً مسلمانوں ہی کے ہاتھوں میں تھیں، یہی وجہ تھی کہ مغربی حکومتیں بار بار عیسائیوں کی حفاظت کا دعویٰ کرتی تھیں اور اس بہانے دولتِ عثمانیہ کے اندرونی معاملات میں دخل انداز ہوتی تھیں۔

---

[1] مجلہ کتاب فروری ۱۹۴۷ء رفائیل بطی ص ۵۰۲ اور محاضرات ص ۱۸۶ سے ۱۸۷ تک۔

عربی سلطنت جو دولتِ عثمانیہ کے قبضہ میں تھی اس کے نظریاتی طور پر دو حصے ہو گئے تھے۔ ایک طبقہ دولتِ عثمانیہ کا حامی تھا اور اس کو اسلامی خلافت تصور کرتا تھا۔ دوسرا گروہ عربوں اور عیسائیوں سے مرکب تھا جو عثمانی حکومت کو ایک استبدادی حکومت خیال کرتا تھا اور اس سے آزادی حاصل کرنے کی جدوجہد کر رہا تھا۔ وہ اس کے لئے بھی تیار تھا کہ اگر موقع ملے تو دولتِ عثمانیہ کے دشمنوں اور مغربی حکومتوں سے مدد لے۔

محمد علی نے مصر و شام پر قبضہ کر لینا چاہا مگر فرانس و انگلستان اس بات سے ڈرنے لگے کہ مبادا کہیں یہ ایک مضبوط حکومت نہ قائم کر دے لہٰذا درمیان میں پڑ کر صرف مصر کو محمد علی کے پاس رہنے دیا۔ دروز اور عیسائیوں کے اختلافات نے فرانسیسیوں کو اپنا اثر بڑھانے کا موقع دیا۔ علاوہ ازیں دولِ عظمیٰ سلطنتِ عثمانیہ کی تقسیم کا نقشہ تیار کر چکی تھیں چنانچہ طرابلس پر اٹلی، مصر پر انگریز اور تونس پر فرانس قابض ہو گئے۔ یہ لوگ انسانیت اور آزادی کے نام پر عربوں کو غلام بنا رہے تھے اور عرب قومیت کے جذبات عثمانیوں کے خلاف برانگیختہ کر کے خود فائدہ اٹھا رہے تھے۔ ظاہر ہے کہ اس صورتِ حال میں عثمانیوں کو عربوں کی جانب سے خطرہ بڑھ گیا اور حکومت نے بیشمار جاسوس عرب ملکوں اور خود ترکی میں پھیلا دیئے۔ حکومت کا یہ حال ہو گیا کہ ملازمین کی تنخواہیں کئی مہینوں ادا نہ ہو پاتی تھیں۔[1]

علاوہ ازیں عربی زبان ترکی میں پڑھائی جاتی تھی خود عربوں کے اپنے مدارس مفقود تھے، عربی عموماً عیسائیوں کی تعلیم گاہوں میں اچھی پڑھائی جاتی تھی۔ یہ عثمانی حکومت کی ایک ایسی غلطی تھی کہ جس سے مغربی حکومتوں نے بڑا فائدہ اٹھایا، امریکہ نے بیروت میں ایک عظیم عربی درسگاہ کھولی، اس کی اتباع میں فرانسیسیوں انگریزوں، روسیوں اور جرمنوں نے بھی اپنے طرز کے مدارس کھولے۔ امیر شکیب فرماتے ہیں کہ جدید دور میں علم کی روشنی بیروت ہی سے عربی دنیا میں پھیلی ہے۔ شام میں دمشق بھی علمی حیثیت سے پیچھے نہیں رہا۔ یہاں اکثر علمی و تنقیدی محفلیں منعقد ہوتی تھیں جن میں امیر حصہ لیا کرتے تھے۔ جو لوگ بیروت کی درسگاہوں سے فارغ ہوئے ان کی شہرت مصر جا کر ہوئی۔ کیونکہ مصر اپنی قدیم اور عظیم علمی شہرت کی وجہ سے زیادہ اہمیت رکھتا تھا اور وہاں صحافت کا بازار بھی زیادہ گرم تھا۔ عموماً اہلِ علم قاہرہ استفادہ کرنے جایا کرتے تھے۔

---

[1] دولتِ عثمانیہ جلد دوم۔ باب نوجوان ترک۔

امیر شکیب، کرد علی اور عبدالقادر المغربی وغیرہ قاہرہ گئے اور وہاں سے ان کی شہرت بڑھی ۔ یہ تھے سیاسی اور تعلیمی حالات جن میں امیر شکیب پروان چڑھے ۔

انیسویں صدی کا ربع آخر اور بیسویں صدی کا ربع اول عثمانی حکومت اور دولِ عظمیٰ کی باہمی کشمکش میں گزرا۔ امیر شکیب دولتِ عثمانیہ کو خلافت سمجھتے تھے اور اس کے حامیوں میں تھے ۔ وہ اپنے دوسرے ساتھیوں شوقی، اسماعیل صبری اور حافظ ابراہیم کی طرح اسلامی خیالات پر مضبوطی سے جمے رہے اور حکومتِ عثمانیہ کی تائید کرتے رہے ۔ اگرچہ لوگ ان کے اس رویہ پر تنقید کرتے تھے لیکن انھیں اپنی رائے پر یقین تھا ۔ جب پہلی جنگ ختم ہوئی تو شام ولبنان فرانس کو ملے، عراق، مصر اور فلسطین انگریزوں کو ۔ اس جارحانہ قبضہ کا نتیجہ یہ ہوا کہ اب اسی طرح وہی عربی قومیت مغربی حکومتوں کے خلاف ابھر آئی جس کو برانگیختہ کرکے ان ممالک نے عربوں کو ترکوں کے خلاف کر دیا تھا ۔ دوسری جنگِ عظیم نے عربوں کے مطالبۂ آزادی میں جان پیدا کر دی اور امیر شکیب نے اپنا وطن لبنان اور اس کے علاوہ شام کو اپنی آنکھوں سے آزاد ہوتے دیکھ لیا ۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں جو سیاسی جدوجہد کی گئی اس میں امیر کی مساعی کو واضح طور پر بیان کیا جائے ۔ سنہ ۱۹۱۱ء میں جب طرابلس پر اٹلی نے حملہ کیا تو مجاہدین کی صف میں امیر شکیب بھی تھے، اور زرد سنوسی بزرگوں کے ساتھ مل کر عزم وہمت کے جوہر دکھلا رہے تھے ۔ سنہ ۱۹۱۲ء میں وہ ہلالِ احمر عثمانی سے ملازم ہو گئے ۔

پہلی جنگِ عظیم کے بعد امیر کی پوزیشن بڑی نازک ہو گئی، عربوں اور ترکوں میں آزادی کی کشمکش تھی، عرب سمجھ رہے تھے کہ جس طرح ان مغربی حکومتوں نے مل کر مشرقی یورپ کو ترکوں سے آزاد کرایا ہے، اسی طرح یہ ہمیں بھی آزادی دلائیں گی، مگر محض عربوں کی خام خیالی تھی جس کو امیر خوب سمجھ رہے تھے وہ جانتے تھے کہ یہ عرب عثمانیوں کے بجائے مغربی ممالک کے غلام بنیں گے ۔ اسی وجہ سے امیر نے عربوں کو ترکوں کی مخالفت سے باز رکھنے کی کوشش کی اور دونوں میں اسلامی اخوت بیدار کرنے کی سعیٔ لاحاصل کرتے رہے مگر اس صحیح طرزِ فکر پر عرب کی جذباتی قوم ان کے خلاف ہو گئی اور ان پر ہر طرف سے لعن طعن ہونے لگی، اور ان عثمانیوں کا خوشامدی سمجھا جانے لگا ۔ امیر اپنے ایک قصیدہ میں اپنے موقف کی تائید کرتے ہیں اور کہتے ہیں

کہ عربوں کو محض میری جانب سے غلط فہمی ہے میں ان کو جو راہ دکھانا چاہتا ہوں وہ اس وقت ان کے لئے سب سے بہتر ہے وہ فرماتے ہیں -

سیعلم قومی أننی لا أغشهم　　ومهما استطال اللیل فالصبح واصله

ترجمہ:- عنقریب میری قوم جان لے گی کہ میں اس کو دھوکہ نہیں دے رہا ہوں اور رات خواہ جتنی ہی طویل ہو جائے صبح بہرحال ہونے والی ہے۔[1]

امیر کو سنوسی تحریک سے بڑی عقیدت تھی، وہ جو دینی فکر اور مسلمانوں کے مستقبل کا نقشہ ذہن میں رکھتے تھے، سنوسی تحریک کو اس مقصد سے وہ ہم آہنگ پاتے تھے - وہ خود بھی کئی بار اس تحریک میں شریک ہوئے جو دراصل وطن تحریک نہ تھی بلکہ ایک اسلامی تحریک تھی اور انھوں نے اس تحریک کے ساتھ جہاد میں حصہ لیا۔ سید احمد سنوسی کے حالات بھی انھوں نے اپنی کتاب "حاضر العالم الاسلامی" میں بیان کئے ہیں، اور اس تحریک کے بارے میں بہت مفید معلومات فراہم کی ہیں - اٹلی نے جب ۱۹۱۰ء میں طرابلس پر حملہ کیا، تو حکومت عثمانیہ کی جانب سے انور پاشا مدافعت کیلئے طرابلس گئے وہاں سنوسی تحریک کے بزرگوں سے اُن کے بڑے مراسم ہو گئے - امیر بھی اُس وقت وہاں مصروف جہاد تھے - میدان جہاد میں امیر اور انور ایک ہی خیمہ میں رہتے تھے اور اس طرح دونوں میں بڑے خوشگوار تعلقات ہو گئے - انور پاشا نے امیر ہی کے مشورہ سے مدافعت کا نقشہ تیار کیا- واقعہ یہ ہے کہ دونوں کے اسلامی خیالات اور خلافت کے قیام کے منصوبے بالکل یکساں تھے اور سنوسی تحریک کے مقاصد بھی یہی تھے - اس لئے ان سب میں ایک گہرا رشتہ ہو جانا کوئی بعید از قیاس بات نہ تھی - امیر نے حاضر العالم الاسلامی میں انور کے حالات لکھ کر ان کے تعلقات کا حق ادا کر دیا۔[2] جمال پاشا جب عربوں کی شورش ختم کرنے لبنان و سوریا آئے تو انور پاشا نے انہیں یہ مشورہ دیا کہ وہ امیر پہ اعتبار کریں اور ان کے مشوروں سے کام انجام دیں، اگرچہ جمال نے کبھی کبھی امیر کے اخلاص پر شبہ کیا مگر امیر برابر اُن کی مدد میں لگے رہے، پہلی جنگ عظیم کے بعد امیر کی ساری امیدیں انور سے وابستہ ہو گئیں تھیں۔

---

[1] مجلہ "الکتاب" فروری ۱۹۴۷ء استاذ رفائیل بطی ص ۵۶۹

[2] ملاحظہ ہوں حاضر العالم الاسلامی کے حواشی خصوصاً " انور پاشا ور نقارہ -

لیکن جب ۱۹۲۲ء میں انور پاشا روسی ترکستان میں سُرخ فوجوں سے لڑتے ہوئے شہید ہوئے تو وہ مقام "مرسین" ترکی آگئے اور یہاں سے برلن چلے گئے اور آرام سے زندگی گذارنے لگے۔ اسی موقع پر انہیں مشہور شاعر گوئٹے کی قبر پر جانے کا اتفاق ہوا۔ امیر نے "من شاعر الشرق الی شاعر الغرب" مشرق کے شاعر کی جانب سے مغرب کے شاعر کی طرف ایک نظم کہی جن میں چند شعر تھے[1]

عربوں نے جب فلسطین اور شام کی آزادی کے لئے قاہرہ میں جلسہ کیا اور "جنیوا" ایک وفد بھیجنا طے کیا تو ان کی نظر امیر شکیب پر پڑی اور انہیں برلن سے بلاکر وفد میں شامل کیا۔ امیر برابر شام کی آزادی کے لئے جد وجہد کرتے رہے، وہ "جنیوا" میں ٹھہر گئے اور ۲۵ سال تک وہیں مقیم رہے۔ مذکورہ وفد کے زمانہ میں امیر نے اٹلی جاکر مسولینی سے ملاقات کی اور اس کے اثرات سے فرانسیسیوں کو دبانے کی کوشش کی، علاوہ ازیں فرانسیسی اخبارات میں بہت سے مضامین لکھے جس کی وجہ سے عربوں کو امیر کی ذات میں بڑا اعتماد پیدا ہوگیا۔

مہاجرین عرب جو شمالی امریکہ میں مقیم تھے انھوں نے امیر کو بڑی عقیدت سے بلایا، امیر نے دعوت نامہ قبول کرلیا اور ۱۹۲۷ء میں وہ شمالی امریکہ تشریف لے گئے۔ اور وہاں اس مشہور امریکی مصنف[2] اور مستشرق سے ملاقات کی جس نے "حاضر العالم الاسلامی" مشہور کتاب لکھی تھی جس کا عربی میں ترجمہ کیا گیا تھا اور اس ترجمہ پر امیر نے حواشی لگائے تھے جس کی وجہ سے کتاب ضخیم ہوگئی۔ امریکہ کی یاد میں امیر نے ایک سفرنامہ بھی تیار کیا جو ان کتابوں میں سے ہے جن کو امیر نے "مکتب المؤتمر الاسلامی" کے حوالہ کردیا تھا تاکہ وہ ان کے مرنے کے بعد شائع ہو[3]

جب ۱۹۳۴ء میں ابن سعود اور امام یحییٰ شاہ یمن کے درمیان جنگ ہوئی اور صورت حال بڑی خطرناک ہوگئی تو مؤتمر العالم الاسلامی بیت المقدس نے امیر کی صدارت میں ایک وفد بھیجا جس نے دونوں میں صلح کرائی[4]

---

[1] مجلۃ الکتاب فروری ۱۹۴۷ء ص ۵۶۸ تا ۵۷۲ [2] اس مستشرق کا نام لوثروپ ستوارد تھا۔
[3] مجلۃ الکتاب ص ۵۷۰ [4] حوالہ بالا۔

۱۹۳۰ء میں وہ فرانس ہوتے ہوئے اندلس گئے وہاں اُن علاقوں کو بڑے شوق و تمنا سے دیکھا جہاں سے عربوں نے فکر و نظر کی دنیا میں روحانی نقوش چھوڑے تھے۔ جو متاثر کرنے والی چیزیں ان کو نظر آئیں نوٹ کرلیں۔

۱۹۳۷ء میں امیر کو شام واپس جانے کی اجازت مل گئی۔ وہ جنیوا سے شام آئے سارے ملک کا دورہ کیا۔ ان کے عظیم کارناموں کی وجہ سے عربی زبان کی سب سے اہم اور مشہور مجلس "المجمع العلمی العربی" نے اُن کو اپنا صدر منتخب کرلیا۔ یہ ایک بہت بڑا اعزاز تھا جو انہیں دیا گیا۔ لیکن جب امیر کو فرانسیسیوں کی مکاری اور ان کے خلاف سازش کا علم ہوا تو وہ مایوس ہو کر پھر سوئزرلینڈ چلے گئے۔ ۱۹۳۹ء میں انہیں مصر دیکھنے کی اجازت مل گئی تو وہ تقریباً ۵۰ برس بعد مصر کی سرزمین میں داخل ہوئے۔ اور اسکندریہ و قاہرہ وغیرہ میں چھ ماہ گذار کر پھر "جنیوا" چلے گئے۔

ان تمام کوششوں اور کاموں کے ساتھ ساتھ امیر نے اپنے علمی کام جاری رکھے اور ہزاروں صفحات لکھ ڈالے، وہ اپنا ایک منٹ بھی ضائع نہ کرتے تھے[۱] انھوں نے اتنے مقالات لکھے ہیں کہ انھیں اپنے دَور کا سب سے بڑا مقالہ نگار سمجھا جانے لگا[۲] چونکہ امیر کے تعلقات اپنے دَور کے تمام اہم لوگوں سے تھے اور ان سے وہ قریبی تعلق رکھتے تھے[۳] اس لئے امیر کو خط بہت لکھنے پڑتے تھے، ان کا قاعدہ تھا کہ وہ خط کا جواب ضرور دیتے تھے۔ ہر سال تقریباً سیکڑوں خطوط لکھتے تھے۔ تیس ہزار خطوط انھوں نے یادگار چھوڑے ہیں[۴]

امیر کی مالی زندگی کچھ خوشگوار نہ تھی وہ بڑی عسرت سے زندگی گذارتے تھے[۵] اس تمام عرصہ میں امیر نے اپنی جائداد کا بڑا حصہ فروخت کر ڈالا۔ یہی جائداد دراصل امیر کا ذریعۂ معاش تھی جو انہیں لبنان اور سوریا میں ورثہ میں ملی تھی۔ امیر اگرچہ بظاہر بڑی خوش حالی سے رہتے تھے مگر واقعہ یہ ہے کہ ملا

---

۱ محاضرات ص ۲۲ ۲ مصادر الدراسۃ الادبیۃ ص ۹۷ ۳ مجلۃ "الابحاث" سنہ ۷ جزء ۱ ۱۹۵۴ء و مقالہ نگار جبریل جبور ص ۳۴ ۔ ۴ مصادر الدراسۃ العربیہ جلد دوم ص ۹۷

۵ مجلۃ الکتاب ص ۵۷۲۔

اُن کے پاس کچھ نہ تھا اور جائیداد بیچ بیچ کر کام چلاتے تھے، اکثر اتنے پیسے تک ان کے پاس نہ ہوتے تھے کہ ہوٹل والے کو ادا کر سکیں۔

تعجب ہوتا ہے کہ اس صورتِ حال میں فرانس نے کیوں کر ان پہ الزامات لگائے کہ آمیر کو غیر ممالک سے رقمیں ملتی ہیں۔ اُس کا اشارہ جرمنی کی طرف تھا اور اس نے یہ بھی الزام لگایا کہ ہٹلر نے انہیں "ابن برلن" کا خطاب دیا تھا۔ اس سے فرانس کا اس کے سوا اور کوئی مقصد نہ تھا کہ اس طرح آمیر کو عرب ممالک کی نگاہوں میں گرا دیا جائے۔

جب ۱۹۴۵ء میں دوسری جنگِ عظیم ختم ہوئی تو فرانس کے اثرات لبنان و شام سے جاتے رہے۔ آمیر اپنے وطن واپس آنا چاہتے تھے۔ مگر قرض کے بار کی وجہ سے فوراً واپس نہ آسکے۔ ۱۹۴۶ء میں وہ اسکندریہ کے راستہ سے "مرفا" پہونچے، بیروت میں اُن کا زبردست استقبال کیا گیا۔ اس لئے کہ انھوں نے لبنان کی آزادی کے لئے بہت کچھ کیا تھا۔ جب وہ وطن پہونچے تو زائرین کا سمندر امنڈ آیا۔ ڈاکٹروں نے ملنے جلنے سے صحت کی خرابی کی وجہ سے منع کیا مگر آمیر برابر ملتے رہے اور گفتگو کرتے رہے۔ انھوں نے یہاں آکر اپنے اہل و عیال کے ساتھ ۳۶ دن گذارے تھے کہ ان پر فالج کا حملہ ہوا۔ چار دن گذار کر یہ آفتاب خاک میں پوشیدہ ہو گیا۔ ان کے جنازہ کے ساتھ چلنے والوں میں بے شمار انسانوں کے علاوہ خود صدرِ جمہوریت شیخ بشارہ خوری بھی تھے۔ اس طرح ان کی تین بڑی آرزوئیں پوری ہوئیں۔ وطن[۱] میں انتقال کیا، ماں[۲] کو دیکھا اور ملک[۳] آزاد پایا۔

ان کی نعش ان کے اصل وطن "اشویفات" میں دفن کی گئی اور آمیر نے اُس خاک میں سونا پسند کیا جس میں انھوں نے بچپن گزارا تھا اور جہاں انھیں جوانی کی دولت عطا ہوئی تھی[۱]۔

یہ تو تھی ان کی ظاہری زندگی جو ختم ہو گئی، اب آیئے ان کی معنوی زندگی پر ایک نظر ڈالیں جو کہ ختم ہونے والی نہیں ہے یعنی ان کے خیالات و تصانیف۔

ان کے دینی خیالات بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ مشرق و مغرب کے علوم سے واقفیت کی وجہ سے

---

[۱] "محاضرات" ملاحظہ ہو ص ۱۴ سے ۳۶ تک۔

ان کی زندگی میں بڑا اعتدال وتوازن نظر آتا ہے۔ وہ اس صف کے ممتاز لوگوں میں ہیں جس نے سب سے پہلے اسلامی علوم کی واقفیت کے ساتھ ساتھ مغربی علوم وزبان سے بھی گہری واقفیت حاصل کی۔ تعجب ہوتا ہے کہ اس مجاہدانہ زندگی اور حرب وضرب میں ان کو اتنا موقع کیسے مل جاتا تھا کہ وہ اتنی زیادہ تصانیف کر سکے۔ مسلمانوں کا اتحاد اور ان کی ترقی آمیر کے خیالات کا محور تھی۔ اس سلسلہ میں انھوں نے تین بڑی اہم کتابیں تصنیف کی ہیں یعنی

(۱) حاضر العالم الاسلامی : جس کا اصل مصنف ستودارد امریکی ہے۔ اس کتاب کا ترجمہ عربی میں عجاج نویہض نے کیا ہے۔ آمیر نے اس کتاب پر حاشیے تحریر فرمائے ہیں لیکن اصل کتاب بالکل دب کر رہ گئی ہے اور پوری کتاب حاشیوں سے پُر ہے۔ یہ حواشی آمیر کی قلمی جدوجہد کا شاہکار ہیں۔

(۲) لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غیرھم : آمیر سے لوگوں نے درخواست کی تھی کہ آپ مسلمانوں کی پستی کے اسباب پر روشنی ڈالیے۔ یہ کتاب اس سوال کا جواب ہے جس میں مسلمانوں کے اخلاقی امراض کی نشاندہی کی گئی ہے۔

(۳) الحلل السندسیۃ : اس کتاب میں مسلمانوں کے حالات کا ذکر کیا ہے ماضی کی یاد دلائی ہے اور مسلمانوں کو چونکانے وغیرت دلانے کی کوشش کی ہے۔

حاضر العالم الاسلامی میں آمیر نے ایک غیر معمولی تاریخی ذخیرہ کے علاوہ یہ بھی کوشش کی ہے کہ اہلِ یورپ کے خیالات جو اسلام کے متعلق ہیں ان کا تجزیہ کریں، وہ اس نتیجہ پر پہونچے ہیں کہ یہ لوگ کبھی بھی مسلمانوں کے خیرخواہ نہیں ہو سکتے۔ اس موضوع پر انھوں نے بہت طویل معلوماتی حاشیے تحریر کئے ہیں، علاوہ ازیں اپنے دَور کے عرب وترک ممتاز مسلمانوں کے حالات قلمبند کئے ہیں، اس لحاظ سے یہ کتاب بڑی اہمیت کی حامل ہے۔ آمیر نے ہر ہر ملک کے مسلمانوں پر اس میں الگ الگ حاشیے لکھے ہیں۔

مسلمان پیچھے رہ گئے اور کیوں دوسرے آگے نکل گئے) اس کتاب میں آمیر نے مسلمانوں کی اخلاقی وروحانی زندگی کا تجزیہ کیا ہے اور ان کے انحطاط کے اسباب بتانے کی کوشش کی ہے۔ ان کی نگاہ میں مسلمانوں کے انحطاط کے بہت سے اسباب تھے۔ اجمالاً ان کا خلاصہ یہ ہو سکتا ہے۔

(۱) ابتدا میں اگر حضرت علیؓ و حضرت عثمانؓ وغیرہ کے زمانہ میں اختلافات نہ ہوئے ہوتے تو مسلمان پوری دنیا کو فتح کر لیتے۔

(۲) غیرت اور عمل کے فقدان نے مسلمانوں کو پستی میں مبتلا کر دیا ہے حالانکہ قرونِ اولیٰ میں ان کے اندر عمل کا بے پناہ خزانہ موجود تھا اور اس کے برعکس اب ان پر بے عملی طاری ہے۔

(۳) ایثار و قربانی کی قوت مسلمانوں میں باقی نہیں رہی ذرا سے نقصان سے وہ ڈر جاتے ہیں۔

(۴) جاسوسی و خیانت ان کا عام مرض ہے، ہر شخص ذاتی فائدہ کو قومی فائدہ پر ترجیح دیتا ہے۔

(۵) انھیں اپنی ذات پر یقین نہیں ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ ترقی تو یہی مغربی ممالک کر سکتے ہیں۔

(۶) امیر علوم جدیدہ پر بہت زور دیتے ہیں اور ترقی کے لئے اس کو ضروری قرار دیتے ہیں، یہی مسلمانوں کی پستی کا ایک راز ہے[۱]

امیر نے ۵ کتابیں ایڈیٹ کی ہیں اور ان کے علاوہ مندرجہ ذیل کتابیں اور تصنیف کی ہیں (مذکورہ تینوں کتابیں اس شمار سے الگ ہیں)

۱- شوقی و اصدقاء اربعین سنۃ - ۲- السید رشید رضا ۳- غزوات العرب فی فرنسا وسویرا وایطالیا وجزائر البحر المتوسط، اس کا ترجمہ اردو میں نجم الدین شکیب صاحب نے "مشرقی یورپ پر عربوں کے حملے" کے عنوان سے کیا ہے جس کو انجمن ترقی اردو پاکستان نے شائع کیا ہے۔ ۴- خاتمۃ تاریخ العرب فی الاندلس[۲]

امیر فرماتے ہیں کہ میں ایک منٹ بھی ضائع نہیں کرتا۔ سال کے دوران میں دو ہزار خطوط لکھتا ہوں اور سیکڑوں مقالے۔ انتقال سے کچھ پہلے تقریباً ۲۰ جلدیں جن میں انھوں نے اپنے دور کے حالات قلمبند کئے تھے وزارتِ خارجہ شام کو سپرد کیں[۳]

اگرچہ امیر کی علمی و سیاسی عظمت نے ان کی شاعرانہ صلاحیت کو کچھ دبا سا دیا ہے اس لئے وہ باوجود شاعر

---

[۱] محاضرات ص ۱۵۰ تا ۱۵۴ [۲] مصادر الدراسۃ الأدبیۃ جلد دوم مؤلفہ یوسف سعد داغر ص ۹۷، ۹۸

[۳] محاضرات ص ۲۲، مصادر الدراسۃ الأدبیۃ الجزء الثانی مؤلفہ یوسف سعد داغر، ص ۹۷ یہ وہی یادداشتیں ہیں جو فرانسیسی زبان میں ہے اور جس کا ذکر پہلے آچکا ہے۔

ہونے کے اس حیثیت سے معروف نہیں ہیں حالانکہ ان کا ایک پورا دیوان بھی موجود ہے مگر واقعہ یہ ہے کہ جو اسلوب انھوں نے نثر میں اختیار کیا وہ نظم میں نہیں کر سکے۔

میں امیر کی شاعری پر زیادہ لکھنا نہیں چاہتا کیونکہ ان کی زندگی کے دوسرے پہلوؤں کے مقابلہ میں اس کی کوئی اہمیت نہیں پھر بھی چند باتیں اس سلسلہ میں ان کی شاعری کے متعلق ایک عام معلومات فراہم کر سکیں گی۔

جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے امیر زمانۂ طالب علمی ہی سے مشق سخن فرماتے تھے اور ان کے اشعار مختلف پرچوں میں شائع ہوتے تھے۔ انھوں نے کبھی اپنے آپ کو شاعری کے لئے وقف نہیں کیا بلکہ وقتاً فوقتاً کبھی کسی تقریب یا کسی موقع پر شعر کہدیا کرتے تھے۔ مختلف واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ امیر کے اندر شاعری کا بہت اچھا سلیقہ تھا اور فطرت سے شاعرانہ طبیعت انہیں عطا ہوئی تھی۔ چنانچہ ۱۹ ہی سال کی عمر میں ان کا ایک دیوان " الباکورہ " کے نام سے شائع ہوگیا، بیروت ۱۸۸۶ء میں، بعد میں ۱۹۳۵ء میں مصر سے دیوان " شکیب ارسلان " کے نام سے شائع ہوا۔ جب شیخ جمال الدین سے ملاقات ہوئی تو انھوں نے اس جوہر کو تاڑ لیا اور فرمایا " سُقیا الأرض أنبتتک " تسرسبز و شاداب ہو وہ سرزمین جس نے تم کو جنم دیا ہے "

جیسا کہ گذر چکا ہے کہ محمد عبدہ سے جب مدرسہ میں ایک بار ملاقات ہوئی تو انھوں نے پیشین گوئی کی تھی کہ تم آگے چل کر ایک بڑے شاعر ہوگے، اُن کے ذوقِ شعری کو ایک جانب ان کے گھر کی فضا سے مدد ملی اور دوسری جانب ان کو عبد اللہ البستانی جیسا استاد مل گیا جو بہت عمدہ ذوقِ شعری رکھتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اتنی کم عمری میں وہ بڑے پرگو شاعر ہوگئے۔[1]

امیر خود فرماتے ہیں کہ میری عمر جب چودہ سال کی تھی جبھی سے اونچے رسائل میں میرے اشعار چھپنے لگے اور دیکھنے والے مجھے شبہ کی نگاہ سے دیکھتے تھے لیکن رفتہ رفتہ انہیں یقین ہوگیا کہ میں شاعر ہوں۔[2]

امیر کا پہلا دیوان جب شائع ہوا تو انھوں نے محمد عبدہ کو اس کا ایک نسخہ بھیجا اور ساتھ میں

---

[1] مجلۃ الأبحاث سنہ ۱ جزء ۱ ۱۹۵۴ء ص ۳۴ اور مجلۃ الکتاب ص ۵۷۲

[2] محاضرت عن امیر شکیب ارسلان سامی الدہان ص ۴۳

ایک قصیدہ بھی روانہ کیا جو بڑے شاعرانہ اور لطیف رنگ میں ہے جس میں ایک طرف خود شعر کی تعریف ہے اور دوسری جانب اس بات کا بھی ذکر ہے کہ ان کی عمر کم ہے۔

لاغرو ان اهدى اليك رقائقي   وأنا رقيق فضائل ومآثر

کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ میں آپ کی جانب اپنے غلاموں (شعروں) کو ہدیہ کروں (جبکہ) میں فضائل کا غلام ہوں۔

ليس القريض سوى تأثر خاطر   هما به للمرء قرة ناظر

شعر ایک تأثر قلب کے سوا کچھ نہیں ہے جس سے انسان کی آنکھوں کو ٹھنڈک محسوس ہوتی ہے۔

قد باكرتني قبل صادق فجره   قد كنت من أعوامه في العاشر

اشعار عمر کی صبح صادق سے پہلے ہی مجھ تک پہونچ گئے حالانکہ میں عمر کے دسویں ہی سال میں تھا۔

آمیر کو شاعری کے ذریعہ سے اپنی ابتدائی زندگی میں اپنے دور کے مشہور اور اہم لوگوں سے قربت کا موقع ملا اور ان کو اس کی وجہ سے شوقی، اسمٰعیل، صبری، ابراہیم الیازجی اور عبداللہ فکری جیسے اہم شعراء کے ساتھ برابری کے تعلقات رکھنے کا بہت ہی کم عمری میں موقع مل گیا آمیر نے اپنے دور کے تمام شعراء کے مقابلہ میں سامی بارودی سے بہت زیادہ اثر قبول کیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ آمیر قدماء کے طرز شاعری کے دلدادہ تھے اور خصوصاً عصر عباسی کی شاعری کو بہت پسند کرتے تھے اور اس دور کے رنگ میں شعر کہنے کی کوشش کرتے تھے۔ بارودی چونکہ قدما ہی کا تتبع کرتے تھے اس لئے آمیر نے اپنی شاعری میں انہی کا تتبع کیا۔ آمیر نے بارودی کی مدح میں ایک قصیدہ کہا اور ان کی تعریف کی تو انھوں نے شکیب کی تعریف کا جواب ایک نظم میں بڑی اچھی طرح دیا وہ کہتے ہیں۔

لك السبق دوني في الفضيلة فاشتمل   بحلتها فالفضل للمتقدم

فضیلت میں تم کو سبقت حاصل ہوئی (نہ کہ مجھ کو) لہٰذا فضیلت کا لباس پہن لو اس لئے کہ وہ سبقت کرنے والے ہی کو حاصل ہوتی ہے۔

اس کے جواب میں آمیر نے ایک دوسری نظم کہی، چند شعر ملاحظہ ہوں۔

رأی کریماً فی تذکرتو لہ فدلّ علی أعلی خلال و أکرم

باروذی نے اپنے تذکرہ میں (میرے یہاں) کرم و اچھائی دیکھی تو یہ بات ان کے اعلیٰ اخلاق پر دلالت کرتی ہے۔

وأنت الذی یا ابن الکرام أعدتھا لأفصح من عھد النواس ومسلم

اور آپ نے عہد ابونواس اور مسلم سے بھی بڑھ کر فصیح شعر کہے

امیر اور شوقی میں بڑے اچھے دوستانہ تعلقات تھے شوقی نے اپنے دیوان کا نام "الشوقیات" انہیں کے مشورے پر رکھا تھا۔

شوقی خود اپنا تعلق امیر سے ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں ؎

حرصت علیھا آنۃ ثم آنۃ کما ضنّ بالماس الکریم خبیر

شکیب کے ساتھ رہنے پر بار بار میں حریص ہوا جیسے کوئی جوہری اچھے الماس کے بارے میں بخیل ہوا (ھا کی ضمیر پہلے شعر میں برصۃ کی طرف ہے)

فلمّا تساقینا الوفاء وتمّ لی وداد علی کل وداد أمیر

جب ہم نے آپس میں وفا کی شراب پی اور ساری محبتوں سے بڑھ کر محبت مکمل ہو گئی۔

تفرق جسمی فی البلاد وجسمہ ولم تیفرق خاطر وضمیر

تو ملک میں میرے اور اس کے جسم جدا جدا ہو گئے مگر دل وضمیر ساتھ رہے

امیر نے اپنے دیوان کا ایک نسخہ عبداللہ فکری کو بھیجا اور ساتھ میں ایک نظم جس میں ان سے یہ شکایت کی کہ ان کا دیوان غزل سے خالی ہے۔ دو شعر ملاحظہ ہوں:-

جعلت القول فی سیف ورمح وعفت النظم فی قد وخصر

تم نے تلوار و نیزے کے بارے میں باتیں کہیں اور قد و کمر کے بارے میں نظم کہنے سے دامن بچایا۔

فانی عاشق غر المعانی ولی نفس۔ فذاک نفس حر

(لیکن) میں ایک بلند معانی عاشق ہوں اور مجھے ایک آزاد نفس عطا ہوا ہے

امیر کے یہ تمام اشعار اُن کی مدحیہ شاعری کی مثال پیش کرتے ہیں۔ امیر کو مدح، وصف، اور مرثیہ میں امتیاز حاصل تھا۔ اور چونکہ قصائد عموماً انھوں نے بالکل ابتدائی زمانہ میں کہے ہیں اس لئے عباسی دور کا رنگِ شاعری ان میں زیادہ نمایاں ہے۔

ان کی شاعری میں اس رنگ کے لئے یہ شعر ملاحظہ ہو :-

وما کنت ممن یرھق العشق قلبہ　　　ولکن من یدری فتونک یعشق

میں اُن لوگوں میں نہیں ہوں جن کے قلب کو عشق برباد کردے لیکن جو تمہاری اداؤں سے آشنا ہے وہ عشق کرتا ہی ہے۔

امیر نے جو مرثیہ کہے ہیں ان میں بھی وہی قدماء کا رنگ جھلکتا ہے، ابراہیم الیازجی کے مرثیہ کے دو شعر ملاحظہ ہوں :-

ایماک حقك لا ظلم ولا سرف　　　لا ینکر الشمسَ الا فاقد البصر

آپ کا حق بغیر کسی زیادتی کے تسلیم ہے سورج کا انکار نابینا کے علاوہ کوئی نہیں کر سکتا۔

وقد یعاب الذی فی البدر من کلف　　　ولیس یُسلَبُ معنی الحسن فی القمر

چاند کے گہن کو عیب لگایا جاتا ہے مگر اس سے چاند کے حُسن کو فراموش نہیں کیا جا سکتا۔

اس میں امیر نے اپنی ان تنقیدوں کی جانب بھی اشارہ کیا ہے جو انھوں نے یازجی پر کی تھیں۔

امیر شکیب شوقی کے مرثیہ میں فرماتے ہیں :-

یبکی الإسلام خیر جنودہ　　　أبداً ویرثی الشرق خیر حماتہ

اسلام اپنے بہترین سپاہی کو ہمیشہ روئے گا اور مشرق اپنے بہترین حامی کا مرثیہ خواں رہے گا۔

وکأن وادی النیل من أحزانہ　　　یلغی علی الشطّین من زفراتہ

گویا کہ وادیٔ نیل ان کے غموں (یعنی غمزدوں) میں سے ہے جو دونوں کناروں پر اپنی آہوں کو پھینک رہی ہے۔

میرا خیال ہے کہ ان کے تمام مرثیوں میں شوقی کے بارے میں یہ پورا مرثیہ بڑی فنکارانہ عظمت

کا حامل ہے۔

وصف میں بھی امیر کا مرتبہ بہت بلند ہے۔ خاص طور سے دو نظمیں اس سلسلہ میں ان کے فن کی ترجمان کہلانے کی مستحق ہیں۔ "قریۂ حطین" کی تعریف جو فلسطین میں واقع ہے، اور دوسری "مسجدِ قرطبہ" مسجد قرطبہ میں امیر نے گذشتہ زمانے کی عظمت کو اس طرح پیش کیا ہے کہ جیسے نگاہوں میں وہی زمانہ پلٹ آیا ہو لیکن اگر اس نظم کا موازنہ علامہ اقبال کی نظم "مسجد قرطبہ" سے کیا جائے تو امیر کی یہ نظم بالکل بے حقیقت ہو کر رہ جائے گی، کیونکہ اس میں وہ ذہنی و فلسفیانہ بلندی نہیں ہے جو اقبال کی نظم میں موجود ہے۔ لیکن اس کے باوجود امیر کی نظم میں ایک حسرت انگیز منظر نگاری قابلِ تعریف ہے۔ اب چند اشعار اس نظم کے ملاحظہ ہوں :-

تأمل یا خلیلی کم هنا من مهلل إلی ربه صلی وکم من مکبر

اے میرے دوست ذرا سوچو کہ (اس مسجد میں) کتنے لوگوں نے نمازیں پڑھی ہیں

وکم ازهرت فیه أُلوف مصالح وکم اوقدت ارطال عود وعنبر

اور کتنے نیک لوگ اس میں جلوہ افروز رہے اور کتنی خوشبوؤں سے یہ مسجد معطر رہی

خلیلی تأمل کالعرائس تنجلی أساطین قد تحصی بألف وأکثر

میرے دوست غور کرو تو تمہیں ہزاروں ستون دلہن کی طرح مرصع نظر آئیں گے۔

تراها صفوفاً قائمات کأنها حدائق نصت من جماد مشجر

تم ان کو قطار اندر قطار کھڑا ہوا پاؤ گے گویا کہ وہ ایک ایسا باغیچہ ہے جہاں درخت جمادات سے تیار کئے گئے ہیں۔

وأشعر أنی فی بلادی کأنما تخاطبنی الأرواح من کل مقبر

اور میں محسوس کرتا ہوں کہ میں اپنے ملک میں ہوں اور گویا یہاں روحیں ہر قبر سے مجھ سے باتیں کر رہی ہیں

وإنی أری بالعین مالم أکن أری حقیقة فی وصف طرس ومزبر

اور میں آنکھوں سے وہ دیکھ رہا ہوں، جس کو میں دیکھنے والا نہ تھا۔

آمیر نے شاعری کیوں ترک کردی؟ واقعہ یہ ہے کہ اس سلسلہ میں کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آتی ہے جب اتنی چھوٹی عمر میں انھوں نے اتنی شہرت حاصل کرلی تھی تو وہ اگر مشق سخن کرتے رہتے تو یقیناً اپنے دور کے صف اول کے شعراء میں ہوتے۔ عام خیال یہی ہے کہ محمد عبدہ کی ملاقات اور قومی دلی درد نے ان کو نظم سے نثر کی جانب مائل کردیا اور وہ امیر الشعراء ہونے کے بجائے "امیر البیان" ہوگئے۔ وہ خود اپنے شعر کو ترک کرنے کا ذکر یوں کرتے ہیں:۔

وکنت ملك الشعر حتى كرهته وأصبح عندي في عداد المحارم

میں ملک الشعر تھا یہاں تک کہ میں نے شعر کو ناپسند کیا اور شعر کہنا میرے نزدیک گناہوں میں داخل ہوگیا۔

اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آمیر کے اسلوب نثر پر ایک بحث کی جائے اور ان کے امیر اللسان امیر البیان ہونے کے بعض گوشے سامنے کیے جائیں تاکہ ان کی عظمت کا یہ پہلو بھی نمایاں ہوجائے۔

آمیر نے اگر شعر کا میدان چھوڑ دیا تو کیا ہوا انھوں نے نثر میں وہی شہرت حاصل کرلی۔ آمیر کے اسلوب نثر کے بارے میں بڑے اختلافات ہیں۔ آمیر قدیم اسلوب کسی حد تک پسند کرتے تھے، وہ خود کہتے تھے کہ میں قدیم ادب و اسلوب سے اپنا رشتہ منقطع کرنا پسند نہیں کرتا، اور فرماتے تھے کہ مترادفات بھی ایک مقام ہے۔ آمیر اور خلیل اسکاکینی میں اسلوب کے بارے میں بڑے مباحثہ ہوئے لیکن آمیر نے ان کی رائے کو تسلیم نہیں کیا اور کہا کہ ادب کا ایک خاص اسلوب ہے علم وفن اسی اسلوب میں پیش کیے جاتے ہیں اور یہی عرب کا طریقہ ہے۔ بعد میں کچھ اس انداز کی بحث طہٰ حسین اور مصطفیٰ صادق الرافعی کے درمیان ہوئی [1] رافعی آمیر کے ساتھ تھے۔

واقعہ یہ ہے کہ آمیر کا اسلوب نہ بالکل قدیم ہے اور نہ بالکل جدید بلکہ دونوں اسلوبوں کی آمیزش سے ان کا اسلوب عبارت ہے۔ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ آمیر کے مقالات اور خطوط وغیرہ میں تجدد کی طرف زیادہ میلان ہے اور ان کی کتابوں میں جو اسلوب ہے اس کا جھکاؤ عصر عباسی کی جانب ہے جس میں

[1] محاضرات۔ ص ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۱۰

مترادفات، کہیں کہیں مقفیٰ جملے اور طویل طرزِ تحریر ہے۔ اس میں تو شبہ نہیں کہ امیر کا اسلوب جدید نہ تھا لیکن قدیم اسلوب کی صف میں بھی اس کو رکھنا ذرا مشکل ہے۔ ہاں اسے ایک پُر شوکت اسلوب سے ضرور تعبیر کیا جا سکتا ہے جو اس دور میں اکثر ناقدین پسند نہیں کرتے۔

اس سلسلہ میں امیر کی رائیں اور مناقشات کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہیں اپنے اسلوب کی صحت اور صداقت نیز ادبیت پر کوئی شبہ نہیں تھا اور اس طرزِ اسلوب کو وہ نثر کا بہترین اسلوب تصور کرتے تھے اور اسی کو وہ عرب کا ادبی اسلوب تصور کرتے تھے۔[1]

امیر کے اسلوب پر قدماء کی مہرِ صداقت ثبت ہے اور ان کے عمدہ رنگوں کا بہترین امتزاج نظر آتا ہے اور اس پر لطفِ بیان و قدرتِ زبان ذرا دیکھئے کہ باوجود اس کثرتِ تصانیف امیر کے یہاں اسلوب کی رکاکت، عدمِ یکسانیت اور اضمحلالِ تراکیب کا کہیں بھی وجود نہیں ہر جگہ قاری ایک متین و رصیف نیز مرصّع اسلوب پائے گا یہ بات پوری طرح اس امر کا ثبوت پیش کرتی ہے کہ امیر واقعی امیر بیان تھے۔

امیر کے اسلوب میں حسنِ ترتیب اور بیان کی مجموعی کشش ہر جگہ کارفرما نظر آتی ہے۔

امیر لمبے لمبے جملوں میں حسین وقفات کا ایک بڑا اچھا نثری طرزِ عبارت پیش کرتے ہیں گویا ایک لمبے جملہ کو کئی جگہ سے مناسب موقعوں پر کاٹ کر وہ اثر و کشش پیدا کر دیتے ہیں جو دراصل مختصر جملوں کا سارا سرمایہ ہوتا ہے، اس سلسلہ میں امیر کو جو ایک قدرتی عطیہ حاصل ہے وہ ہے ان کے اندر ایک فطری سلیقہ حسین مترادفات کے اجتماع کا موجود ہے۔

صادق الرافعی کے یہاں کچھ اس طرز کا نثری اسلوب ملتا ہے مگر مجھے یہ کہنے میں ذرا بھی جھجک نہیں کہ وہ قوافی اور مترادفات میں ذرا زیادہ اُلجھ جاتے ہیں، جس کی وجہ سے پڑھنے والا قافیوں کے وجود کا بسا اوقات احساس کرنے لگتا ہے، مگر امیر کے یہاں ایک ایسی روانی اور بے ساختگی نظر آتی ہے کہ قافیہ یا بندش کا احساس پیدا ہونے کے بجائے ایک فطری روانی میں لذتِ اسلوب سے قاری سرشار ہو جاتا ہے۔

---

[1] محاضرات از ص ۱۰۲ تا ۱۰۵

جہاں تک غریب الفاظ کے استعمال کا تعلق ہے وہاں صادق الرافعی، لطفی منفلوطی اور امیر تقریباً سب یکساں ہیں اور جس طرح طٰہٰ حسین کی کتابیں پڑھتے وقت یہ ضرورت محسوس نہیں ہوتی کہ لغت اٹھائی جائے بلکہ قدماء، ابن مقفع اور ابوالفرج الاصبہانی کی عبارتوں کی طرح ہر بات آسانی سے سمجھ میں آجاتی ہے۔

مذکورہ تینوں حضرات کے یہاں زیادہ نہیں کسی حد تک غریب اور مشکل الفاظ جابجا ضرور مل جاتے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ اُنیسویں صدی کے نصف آخر اور بیسویں صدی کے نصف اوّل میں مصر و عرب میں اسلوب کے بارے میں اہلِ نظر ادباء دو بڑے مکتب خیال میں بٹے رہے، ایک جدید اسکول ہے جو ہر قسم کی قدامت سے مبرّا اور ایک بالکل سیدھے سادھے اسلوب پر زور دیتا ہے، دوسرا اسکول قدیم الخیال ہے اور بالکل تجدد اختیار کرنے کو قدماء سے اپنا رشتہ ختم کر لینے کے مترادف سمجھتا ہے۔ پہلے اسکول میں بیسویں صدی کے ممتاز لوگوں میں طٰہٰ حسین، احمد امین، عباس محمود عقاد اور خلیل جبران وغیرہ ہیں۔ دوسرے اسکول کے ممتاز صاحبِ طرز ادباء میں منفلوطی، صادق الرافعی، احمد حسن زیات اور خود امیر شکیب ہیں [1]

بہرحال کچھ بھی ہو امیر کے اسلوب میں پڑھنے والے کو زبان و بیان کا ایک جادو نظر آتا ہے اور ان کے تمام معاصرین کو امیر کی اس عظمت کا پورا احساس و اعتراف ہے سوا بعض غالی قسم کے لوگوں کے جیسے سکاکینی وغیرہ جو امیر کے اسلوب کو از کار رفتہ سمجھتے تھے [2]

---

[1] صادق الرافعی اور طٰہٰ حسین کے درمیان اس بحث کا مطالعہ "حدیث الابصار" مصنفہ طٰہٰ حسین میں ملاحظہ ہو، الی الدکتور طٰہٰ حسین کے عنوان کے تحت رافعی کا خط اور اس کا جواب۔

[2] محاضرات ص ۱۰۵۔

خواب

از جناب پروفیسر سید عبدالماجد صاحب، سابق اسسٹنٹ ڈائرکٹر تعلیمات اسلامی بہار

اس سے قبل میں نے دسمبر ۱۹۵۵ء اور فروری ۱۹۶۰ء میں اپنے مضمون خواب میں نفسیاتی خواب کی اپنے علم اور دانست کے مطابق وضاحت کردی ہے۔ جس میں ضمنی طور سے رویاء صادقہ کا بھی ذکر کیا ہے لیکن اس مضمون میں مجھے رویاء صادقہ کی وضاحت کرنی ہے۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ وہ رویاء صادقہ جن میں ہونے والے واقعات کی پیشین گوئیاں ہوتی ہیں، ان کے ذرائع اور اسباب کو سمجھنا عقلِ انسانی کے لئے مشکل ہے۔ کیونکہ وہ بداہتہً ظاہر نہیں ہوتے ان کا دارومدار قیاسیات پر ہے۔ لیکن یہ بھی سمجھ لینا ضروری ہے کہ علم کے حصول کے قطعی دو ذرائع ہیں۔ ایک بداہت دوسرا قیاس۔ لیکن قیاسات کو بھی بداہت سے متعلق رکھنا ضروری ہے۔ کیونکہ ایسے قیاسات جن کو بداہت سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا ان کو فلاسفہ قیاس مع الفارق کہتے ہیں اور یہ عقل کے نزدیک قابلِ قبول نہیں اس لئے میں پہلے علم کے ان ذرائع سے بحث کروں گا جن کا تعلق حواسِ ظاہری سے ہے۔

حواسِ ظاہر ہمیں ظاہر "مرئی" اور نمایاں چیزوں کو معلوم اور محسوس کرنے کے لئے عطا ہوئے ہیں۔ لیکن ان میں بھی قوتِ شامہ اور لامسہ ایسی چیزوں کو محسوس کرتے ہیں جو بدیہی طور پر نمایاں نہیں ہوتیں۔ کیونکہ آپ کو معلوم ہے کہ بُو ایسی چیز ہے جس کو انسان دیکھ کر یا چھو کر محسوس نہیں کر سکتا، اسی طرح سردی اور گرمی ظاہری ذرائع سے معلوم نہیں کی جا سکتی۔

حواسِ خمسہ ظاہری کی طاقت محدود ہے، آنکھوں سے ایک خاص حد تک دیکھ سکتے ہیں، اسی طرح

سے آواز بھی بغیر کسی دوسرے آلے کی مدد لئے ہوئے زیادہ دور سے نہیں سن سکتے۔ اور ذائقہ اور لامسہ تو زیادہ محدود ہے۔ کیونکہ بغیر کسی چیز کو زبان پر رکھے ہوئے نہیں چکھ سکتے اسی طرح سردی اور گرمی بغیر اپنا جسم سٹائے ہوئے نہیں جان سکتے۔

حیرت تو یہ ہے کہ ہم چاہتے ہیں کہ سارے کائنات کی حقیقت انہی ناقص آلات سے معلوم کرلیں اور عقل جس پر ہماری ہر تھیوری Phenomena کا دارومدار ہے، اس کے آلۂ کار بھی حواسِ خمسہ ہیں، انہی سے اپنے وجود کے قبل کے حالات بھی معلوم کرنا چاہتے ہیں اور وجود کے ختم ہونے کے بعد کے بھی۔ خدا کو بھی انہی سے پہچاننا چاہتے ہیں۔ اور "جنت" "دوزخ" "فرشتے" اور "جن" کو بھی اور انہی سے نبوت کی بھی جانچ کرتے ہیں اور وحیِ الٰہی کی بھی، لطف تو یہ ہے کہ جو کچھ ہماری عقل میں نہ آسکے اس کا انکار کر بیٹھتے ہیں، اور اپنی ضد پر اڑ جاتے ہیں۔

کچھ دن قبل انسان ایتھر اور اس کے حلقوں کو نہ جانتا تھا۔ اور نہ تسلیم کرسکتا تھا۔ اور آج گھر گھر ریڈیو بج رہا ہے، اسی ذریعے سے دور دور کی آوازیں ہمارے کانوں میں آرہی ہیں اور ہم اس پر پورا اعتماد کرتے ہیں، آج کل تمام اخباری خبروں کا دارومدار ریڈیو ہی پر ہے اور آج تک میں نے نہیں سنا کہ ریڈیو سے کوئی ایسی خبر سنی گئی ہو جس کو ناشر نے نشر نہ کیا ہو۔ یا خود بخود ریڈیو میں غلط خبر آگئی ہو۔

آج بھی ہم میں سے بہت سارے پڑھے لکھے لوگ بھی ایٹم کے اجزاء کو نہیں جانتے ہیں، اور یہ نہیں سمجھ سکتے کہ ان اجزاء میں کتنی بڑی طاقت ہے۔ آج نیوکلیر بم کا اتنا وسیع اثر بیان کیا جاتا ہے کہ باوجودیکہ چند ماہ قبل پھینکا گیا ہے آج تک کرۂ ارضی کے گرد کی تمام فضائیں مکدر ہیں اور موسم میں بھی تغیر ہوگیا ہے۔

آج بھی روح اور روح کی طاقتوں سے انکار کیا جارہا ہے حالانکہ روح کے اثرات چلتے پھرتے چھروں، مکھیوں، سانپ، چھچھوندر، چوپائے اور انسان اور پرندوں میں اپنی نگاہوں سے دیکھ رہے ہیں۔ ایک بپھرتا ہوا شیر ہاتھی کو مار ڈالتا ہے اور جب خود اس پر ایک گولی جم کر پڑتی ہے تو ٹھنڈا ہوجاتا ہے۔ نہ طاقت رہتی ہے نہ جرأت کیا چیز ہے جس کے نہ ہونے پر اتنی بڑی طاقت سرد ہوجاتی ہے۔ ہم لوگ اسی طاقت کو روح کہتے ہیں۔ روح ہی کی مدد سے ہمارے حواسِ خمسہ ظاہری اور باطنی کام کرتے ہیں۔ اور روح نہ ہو تو ساری طاقتیں معطل ہوجاتی ہیں۔

حیرت ہے کہ ان طاقتوں پر ہم کو زیادہ بھروسہ ہے جو روح کی مدد سے کام کرتی ہیں، رُوح اگر علیحدہ ہو جائے تو وہ سب بیکار ہو جاتی ہیں۔ لیکن ہم روح کی طاقت کی طرف توجہ نہیں کرتے، اور جب کوئی شخص اس کے متعلق کچھ بتانا چاہتا ہے تو ہم بے اعتنائی کے ساتھ نظر انداز کرتے ہیں۔

یہ تو تمام علماءِ نفسیات جانتے ہیں کہ خواب عالمِ لاشعوری میں واقع ہوتا ہے لیکن اُس حالت میں بھی بہت سی حرکتیں ہوتی رہتی ہیں جیسے تحت الشعور سے بھولے ہوئے نقشوں کو عالمِ خواب میں سامنے لے آنا اور اکثر ایسا ہوتا رہتا ہے۔ کہ بھُولے ہوئے ذہنی مشاہدوں میں مطابقت بھی موجود ہوتی ہے۔ یہ سارے کرشمے کیسے وجود میں آتے ہیں، اور اکثر مشاہدے ذہن پر جم جاتے ہیں یہاں تک کہ آدمی بیدار ہونے پر بھی دیکھے ہوئے خواب یاد رکھتا ہے۔ یہ سارے عمل کس طرح وقوع پذیر ہوتے ہیں میں تو قائل نہیں کہ کہہ دیا جائے کہ خود بخود ہوتے رہتے ہیں، کوئی حرکت یا تغیر و تبدل کبھی خود بخود نہیں ہوتا۔ کوئی نہ کوئی قوت کام کرتی رہتی ہے، میں اسی قوت کو رُوح کہتا ہوں، کیونکہ جب روح جسم سے علیحدہ ہو جاتی ہے تو کوئی حرکت ذہنی یا جسمانی نہیں ہوتی۔

علماءِ متقدمین روح کے وجود اور اس کی طاقتوں کو مانتے آئے ہیں اور اس دورِ ترقی میں بھی ایک جماعت ہے جو روحانیات کے تجربے اور مشاہدات میں مشغول ہے۔

روحانیات کے تجربے کے متعلق میں صرف سر الیور لوج کا ذکر کرنا چاہتا ہوں کیونکہ آج کے ماہرینِ سائنس الیور لوج سے واقف ہیں۔ وہ کیمبرج یونیورسٹی میں طبیعات کے پروفیسر تھے اور انھوں نے طبیعات میں چند کتابیں لکھی ہیں جو ابھی یورپ میں سائنس کے نصاب میں داخل ہیں۔ وہ انگلینڈ کی روحانی محققین کی جماعت میں شامل رہ چکے تھے، ان کی دو کتابیں "ریمنڈ" REMOND "یعنی انھوں نے اپنے لڑکے "ریمنڈ" کی موت کے بعد جو گذشتہ جنگِ عظیم کے دوران میں واقع ہوئی تھی اس کی روح سے مراسلات کئے تھے ان مراسلات کو جمع کرکے شائع کیا ہے۔ دوسری کتاب حیات بعد الممات RIVIVAL OF THE DEAD جس میں انھوں نے اکثر روحوں سے جو مراسلات کئے ہیں وہ درج ہیں۔ میری نظر سے گزری ہیں۔ اور میں نے بغور مطالعہ کیا ہے۔ اگرچہ مجھ کو روحانیات کا علم تو دوسرے ذریعوں سے حاصل ہو چکا تھا، پھر بھی موجودہ تحقیقات

کا علم ان سے حاصل کیا ہے۔

اولیور لوج کے مراسلات سے یہ پتہ چلتا ہے کہ روحانیات کا ایک خاص عالم ہے جہاں مُردوں کی روحیں رہتی ہیں۔ اور زندہ انسان بھی اپنے حواسِ خمسہ ظاہر کو معطل کرکے اس عالم کی سیر کر سکتا ہے۔

جو واقعات مستقبل میں ہونے والے ہوتے ہیں ان کا ایک غیر مادی نقشہ عالمِ ارواح میں پہونچ جاتا ہے اور ذکی الحس روحیں جو عذاب کی اذیت سے بری ہوتی ہیں وہ ان کو سمجھ لیتی ہیں اور جب کوئی زندہ روح عالمِ ارواح میں پہونچ جاتی ہے تو کبھی کبھی ان واقعات کا ذکر آجاتا ہے۔

چونکہ عالمِ بیداری میں حواسِ خمسہ ظاہری کے ربط اور تسلسل الجھے رہتے ہیں۔ عالمِ ارواح کی سیر کرنے کا موقع نہیں آتا۔ لیکن عالمِ خواب میں جب تمام حواس معطل ہوجاتے ہیں تو کبھی کبھی روح کو عالمِ ارواح کی سیر کرنے کا موقع آجاتا ہے۔ اور اس عالم کی کچھ خبریں معلوم ہوجاتی ہیں جن کو انسان بیدار ہو کر بیان

عالمِ ارواح کی طرف مخاطب ہونے کے طریقوں پر صوفیائے صالحین بڑی مستعدی سے عمل کرتے تھے اور وہ طریقہ مشہور ہے کہ مراقبہ سے حاصل ہوتا ہے اور مراقبہ کیا ہے؟ آنکھ بند کرکے کسی ایک تصور میں اس طرح منہمک ہوجانا کہ کان آنکھ اور خیالات معطل ہوجائیں۔ حواسِ خمسہ کے معطل ہونے پر روح اپنی مادی مشغولیتوں سے آزاد ہوجاتی ہے۔ اور عالمِ بالا کی سیر کرنے لگتی ہے، اسی حالت میں بعض ہونے والے واقعات معلوم ہوجاتے ہیں۔ بعض علماء نے لکھا ہے کہ ہونے والے واقعات لوحِ محفوظ پر نمایاں ہوجاتے ہیں۔ روح اپنی سیر میں کبھی کبھی لوحِ محفوظ کا مطالعہ بھی کرتی ہے، لوحِ محفوظ بعض علماء کے نزدیک ایسا مقام ہے جہاں قضاء الٰہی درج ہوتی ہے جس کے متعلق میں علماءِ مادیات کی تشفی کرانے سے معذور ہوں کیونکہ یہ ساری باتیں ماوراء طبیعیات سے تعلق رکھتی ہیں اور جن کی معلومات طبیعیات تک محدود ہیں۔ ان کو ماوراء طبیعیات کے حالات سمجھانا ناممکن ہے۔

حقیقت ہے کہ رویائے صادقہ ماوراءِ طبیعیات سے تعلق رکھتا ہے۔ عوام کو اس کی حقیقت سمجھانا ناممکن ہے۔ مختصر طور پر میں یہ بتا دینا چاہتا ہوں کہ رویائے صادقہ کبھی محض روحانی سیر سے حاصل

ہوتا ہے، اور کبھی الہامی ہوتا ہے، یعنی خدائے تعالیٰ بعض علم اپنے بندوں کو خاص طور پر عطا فرماتا ہے وہ کبھی فرشتوں کے ذریعے سے ہوتا ہے اور کبھی براہِ راست میرے لئے یہ بھی مشکل ہے کہ یہ بتا دوں کہ خدائے تعالیٰ براہِ راست کس طرح علم عطا فرماتا ہے۔ لیکن اہلِ باطن اس کو اچھی طرح جانتے اور سمجھتے ہیں

تجربے کی بات یہ ہے کہ کبھی کبھی انسان کسی واقعہ کو خواب میں دیکھتا ہے اور کچھ دن کے بعد وہ واقعہ عالمِ مادیات میں ظہور پذیر ہو جاتا ہے جیسے کسی نے خواب میں دیکھا کہ اس کے کسی عزیز کا انتقال ہو گیا ہے۔ اور کچھ دنوں کے بعد واقعی اس کا انتقال ہو جاتا ہے۔ کبھی دیکھا کہ اس کے مکان میں آگ لگی ہے کچھ دنوں کے بعد آگ لگ جاتی ہے، کبھی کوئی کسی دور کے شخص کو اپنے سامنے موجود دیکھتا ہے۔ کچھ دنوں کے بعد وہ آموجود ہوتا ہے۔

خوابوں کی تحقیق اور تجزیئے کے سلسلہ میں ایسے خواب معلوم ہو جاتے ہیں لیکن "ایڈمنڈ فرائڈ" نے ایسے خوابوں کو نظر انداز کیا ہے، اور بعضوں کی بعید از قیاس توجیہ بتائی ہے۔ لیکن میں ان خوابوں کی حقیقت سے انکار نہیں کر سکتا۔ کیونکہ قرآنِ پاک میں ایسے خواب متعدد درج ہیں۔ حضرت یوسف علیہ السلام کا خواب، عزیزِ مصر کا خواب، اور حضرت یوسف علیہ السلام کے دو زندانی رفیقوں کے الگ الگ دو خواب، حضرت ابراہیم کا خواب اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خواب ہمارے لئے اس امر کی محکم دلیلیں ہیں کہ رویائے صادقہ بھی حق ہیں۔ (واللہ اعلم بالحقائق)

ترکوں کی فتح کے اسباب

جناب جمال محمد صاحب صدیقی بی اے علیگ، علی گڑھ

بارھویں تیرھویں صدی کا ہندوستان تاریخی اعتبار سے نہایت اہم ہے۔ ترکوں کی آمد کا سلسلہ اسی دور سے شروع ہوتا ہے۔ ہندوستان کے سماجی، سیاسی، معاشرتی نظام میں ایک انقلابی تبدیلی واقع ہوئی۔ یہ انقلاب جس نے ہندوستان کو بدل دیا تھا اس کی ابتدا صرف ترکوں کی فتح سے نہیں ہوئی بلکہ یہ بہت پہلے عربوں کی آمد سے شروع ہو چکی تھی، جیسے آگے واضح کیا جائے گا، عربوں کی فتوحات صرف ہندوستان ہی کے لئے ایک انقلاب کا پیش خیمہ نہیں تھی بلکہ ترکوں کے لئے بھی باعثِ حیرت و استعجاب تھی، چنانچہ اسی احساس کے تحت فردوسی نے شاہنامہ میں لکھا ہے:۔

زشیرِ شتر خوردن و سوسمار　　عرب را بجائے رسید است کار
کہ تاجِ کیاں را کنند آرزو　　تفو باد بر چرخ گرداں تفو

عربوں کی فتوحات اور ترکوں کے عروج کے درمیان دنیائے اسلام کو ایک زبردست زلزلہ سے دوچار ہونا پڑا تھا منگولوں کا حملہ اسلامی حکومت کے لئے کسی زلزلہ سے کم نہ تھا۔ خلافت منتشر ہو کر مختلف خود مختار حکومتوں میں تبدیل ہو گئی، بغداد کی شان و شوکت، جس نے عباسی خلفا کے دور کو روایتی حیثیت دی تھی اب صرف افسانہ بن کر رہ گئی تھی۔ اور یہ حملہ تابوتِ خلافت کی آخری کیل ثابت ہوئی۔ ایران کے احمد اللہ مستوفی (آڈیٹر جنرل) چنگیز خاں کے حملے کے ایک صدی بعد اپنی تصنیف "نزہت القلوب" میں ایران کی حالت کے متعلق لکھتے ہیں "ملک نے منگول حملہ کے قبل کی ایک تہائی خوشحالی بھی ابھی تک نہیں حاصل کی"۔

مرکزی حکومت کی کمزوری سے فائدہ اٹھا کر جو چھوٹی چھوٹی آزاد مسلم حکومتیں قائم ہوئیں ان میں ملتان، بامیان

خرجستان، غزنی اور غور وغیرہ خاص ہیں، ان میں غزنی اور غور خاص قابلِ ذکر ہیں۔ غزنی کے حکمراں سلطان محمود غزنوی نے بتیس ۳۲ سال کے عرصہ میں ہندوستان پر سترہ ۱۷ حملے کئے، محمود کے حملوں کو طوفان کی آمد ورفت سے زیادہ اہمیت نہیں دی جاسکتی، ہندوستان جو اپنی دولت اور خوشحالی کے لئے شہرہ آفاق تھا اس کی دولت کا بیشتر حصہ مندروں کی نذر تھا اسی لئے سلطان محمود نے اپنے حصولِ مقصد کے لئے مندروں کو اپنا نشانہ بنایا۔ مندروں سے حاصل کی ہوئی دولت کو سلطان محمود کے ایک ہمعصر بزرگ نے لینے سے انکار کرتے ہوئے کہا تھا:۔ "مجھ پر یہ بات واضح نہیں کہ آیا سلطان کی وہ جنگیں۔ حضرت مصطفےٰ علیہ السّلام کی سنت کے مطابق تھیں بھی یا نہیں"۔ (تاریخ سبکتگین ص ۶۲۷) اسی رسوائے زماں حکمراں کے متعلق پروفیسر محمد حبیب اپنی تصنیف سلطان محمود آف غزنی میں یوں لکھتے ہیں "ہندوستانی سپاہی جو زیادہ تر غیر مسلم تھے آزادانہ طور پر اس کی فوج میں شریک تھے، اور بعد میں ان کی ایک علیحدہ تنظیم کی گئی جس کا کمان دار ایک ہندو تھا اور اپنے ہم عہدوں کے ہم رتبہ تھا، اس کے ہندوستانی سپاہیوں کو دارالسلطنت غزنی میں شنکھ بجانے اور مورتی پوجا کی پوری آزادی حاصل تھی"۔ سلطان کے حملوں کا سب سے اہم ترین نتیجہ یہ ہوا کہ راجپوت راجاؤں کی کمزوری نمایاں ہوگئی اور مزید مسلم حملوں کے لئے ایک نئی راہ کھل گئی۔

گیارھویں صدی کے اوائل میں غور نام کی ایک چھوٹی حکومت بھی منظرِ عام پر آئی چاروں طرف سے بلند پہاڑوں سے محصور ہونے کی وجہ سے ہی منہاج السراج طبقات ناصری میں لکھتے ہیں:۔ "راہ ہائے جملہ غور از بسیاری برف مسدود" (طبقاتِ ناصری ص ۱۱۳) اس علاقہ نے اسلام کب قبول کیا؟ یہ بات ابتک پایۂ یقین کو نہیں پہونچ سکی ہے۔ منہاج السراج لکھتے ہیں کہ "اس علاقہ نے اسلام حضرت علیؓ کے دورِ حکومت میں قبول کیا تھا" لیکن اس بیان کی تصدیق نہیں ہوتی کیونکہ یہ مستند طور پر ثابت ہے کہ ۵۰-۱۰۲۰ء میں غور کا حکمراں ایک غیر مسلم تھا اور حضرت علیؓ کا وصال ۶۶۱ء میں ہوچکا تھا۔ اور تاریخ سبکتگین کے مطابق غور سلطان مسعود کے حملہ کے وقت غیر مسلم کی حکمرانی میں تھا۔ حضرت خواجہ معین الدین احمد چشتیؒ کے دورِ بزرگی میں یہ علاقہ صحیح طور پر مسلمان ہوا۔

یہ سمجھنا غلط ہے کہ اسلامی تہذیب وتمدن کے اثرات ہندوستان میں غور حملوں سے شروع ہوئے۔ اسلامی تہذیب سرزمینِ ہند پر مدتوں سے پنپ رہی تھی، یہ غلطی مشہور مؤرخ سر ایلیٹ نے بھی (A History of India As Told by Its Historians)

یں کی ہے، ہرش وردھن کے دور سے ہی عرب تجار ساحلی علاقوں پر بغرض تجارت وسیاحت آتے جاتے رہتے تھے۔ اسلام کی آمد کے بعد بھی یہ سلسلہ قائم رہا۔ مالابار اور دیگر ساحلی علاقوں پر ہم مسلم آبادیاں پاتے ہیں۔ بیشتر مؤرخوں سے بھی یہ بات ثابت ہے کہ غور حملوں کے قبل ہی مسلمان یہاں کثیر تعداد میں موجود تھے۔ سلیمان، مسعود، ابوزید اور ابن حوقل وغیرہ بل ہار (گجرات کے دلبھی راجہ) کی دل کھول کر تعریف کرتے ہیں، یہ راجہ اپنے مسلم عوام کے ساتھ بڑے حسن سلوک سے پیش آتے تھے۔ مسعودی گجرات کے ہندو راجہ کے متعلق لکھتا ہے "اس کی حکومت میں اسلام ہر طرح محفوظ تھا۔ ملک کے بیشتر حصہ میں شاندار مساجد ہیں جہاں مسلمان نماز ادا کرتے ہیں۔" اصطخری نے (۹۵۱ء) میں بل ہاری راجاؤں کی تعریف کی ہے۔ ابن حوقل (۹۶۸ء) میں فام ہل (Fom Hal) سندان (SIN DAN) سیمور (SAIMUR) اور کامایا (Kamhaya) میں مختلف جامع مساجد کا تذکرہ کرتا ہے۔ ادریسی گیارھویں صدی میں انہل واڑا کے متعلق لکھتا ہے "انہل واڑا میں باعزت مسلمانوں کی کافی تعداد ہے جو اچھے تاجر ہیں۔ راجہ اور اس کے وزراء ان کی عزت اور تحفظ کے ضامن ہیں" (ELLIOF Dowson Vol I P. 88.)

غور حملوں کے قبل ہندوستان میں اسلامی مرکز بھی قائم ہو چکے تھے۔ ابن اثیر کامل التواریخ میں بنارس کے متعلق لکھتے ہیں کہ "محمد بن سبکتگین کے دور ہی سے اس علاقہ میں مسلمان آباد تھے یہ مسلمان پابند صوم وصلوٰۃ اور نیک عمل پر کاربند تھے۔" بحوالہ (ELLIOF AND DOUSONS- REVISED EDITION VOL II.) مشارق الانوار کے مشہور مصنف مولانا رضی الدین حسن صغانی ۱۱۸۱ء میں بدایوں میں پیدا ہوئے تھے، انھوں نے احادیث کا مطالعہ بھی کیا تھا۔ اور جب وہ بغداد گئے تو انھیں سنت دین اور احادیث کا عالم قرار دیا گیا، ڈاکٹر تاراچند لکھتے ہیں "محمود غزنوی کے حملے نے مسلمانوں کی آمد کے لئے مکمل راہ کھول دی لیکن اس حملہ کے قبل ہی مشرقی ہندوستان میں مسلمان ایک باا ثر مقام حاصل کر چکے تھے اور عوام میں تبلیغ مذہب کا کام بھی شروع کر چکے تھے۔" (INFLUENCE OF ISLAM ON INDIAN CULTURE P. 45)

بارھویں صدی کے اواخر میں غوری حملوں کا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ سلطان شہاب الدین غوری کو انہل واڑا کے راجہ مولراج دویم کے ہاتھوں شکست فاش اٹھانی پڑی۔ اے، بی، ایم حبیب اللہ اس شکست کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار یوں کرتے ہیں "یہ شکست صرف اس کے طاقت ہی کی نہیں بلکہ اس کے منصوبوں کی بھی شکست تھی۔" (FOUNDATION OF MUSLIM RULE IN INDIA) ۱۱۸۶ء میں سلطان شہاب الدین غزنیوں کو

شکست دینے میں کامیاب ہوا۔ ترائن کی پہلی لڑائی میں پرتھوی راج چوہان نے سلطان شہاب الدین غوری کو شکست دی، اس کے متعلق مولانا عصامی فتوح السلاطین میں یوں لکھتے ہیں:۔

چو لشکر دراں حال شہ را بدید — عناں را بعزم ہزیمت کشید
با فواج ترکاں شکستے فتاد — سوئے ملک خود ہر یکے سر نہاد

(ص ۶۸ - آغا مہدی حسن ایڈیشن)

لیکن اس شکست نے سلطان کے حوصلہ کو شکستہ نہیں کیا۔ اگلے سال دوبارہ وہ رائے پتھورا سے اسی عزم وارادہ کیساتھ ترائن کے میدان میں ٹکر لینے آیا جس میں اسے شاندار فتح حاصل ہوئی۔ مولانا عصامی لکھتے ہیں۔

صف ترک شد چیرہ زاں دست برد — کہ ہندو عناں در عزیمت کشید
پتھورا ہماں رائے اقلیم گیر — بدست سپہ زندہ آمد اسیر

اس فتح نے تمام متحد راجپوت قوتوں کو منتشر کر دیا۔ غور فتوحات کا سلسلہ بڑھتا ہی رہا۔ قنوج، بہار، بنگال برن اس کے حد سلطنت میں شامل ہو گئے۔ اس کے لائق وفائق سپہ سالار بختیار خلجی نے فتح کے ناقابل فراموش شاندار کارنامے انجام دیئے۔ قطب الدین ایبک اور سلطان شمس الدین التمش کے دور تک تو ترکوں کی باقاعدہ حکومت قائم ہو گئی، اس دور میں راجپوت سورماؤں کو تقریباً جنگ کے ہر مورچہ پر ترکوں سے شکست کھانی پڑی۔ راجپوتوں کی شکست یا ترکوں کی فتح کے اسباب تاریخ کا ایک اہم موضوع ہے۔

راجپوتوں کی شکست کے اسباب پر روشنی ڈالنے سے قبل اس سلسلہ کی کچھ غلط فہمیوں کو بھی دور کرلینا بہتر ہے۔ راجپوتوں کی شکست کے اسباب میں یہ دلیل پیش کرنا کہ راجپوت فطرتاً امن پسند واقع ہوئے تھے اور میدانِ جنگ کا تجربہ نہیں تھا بالکل غلط اور بے بنیاد ہے، راجپوت شکست کے اسباب کا یہ خود ایک اہم پہلو ہے کہ راجپوت حکمراں آپسی بغض وعناد میں ہمیشہ برسرِ پیکار رہتے تھے۔ جنگ اُن کا معمول تھا۔ آپسی پھوٹ نے ملک کی یکجہتی اور تنظیم کو ختم کر دیا تھا۔ وطنیت اور قومیت کا کوئی جذبہ اعلیٰ پیمانہ پر نہیں تھا۔ ڈاکٹر ایشوری پرشاد راجپوتوں کے متعلق لکھتے ہیں :۔ "پورا ملک مختلف آزاد صوبوں میں منقسم تھا۔ جو ہمیشہ ایک دوسرے سے برسرِ پیکار رہتے تھے۔" (MEDIAEVAL INDIA P. 178) ڈاکٹر تاراچند لکھتے ہیں۔ "سیاسی طور پر شہنشاہیت کا وہ دور ختم ہوگیا۔ جس میں ایک حکمراں کی ماتحتی میں مختلف صوبے تھے۔ اور راجپوتوں کے جاگیردارانہ نظام کی ابتدا ہوئی۔ آپس میں

ہمیشہ برسرپیکار ہوکر انھوں نے مسلم فتوحات کے لئے راہ کھول دی۔ INTRODUCTION OF INFLUENCE OF ISLAM ON INDIAN CULTURE P. V

آب وہوا کا اثر بھی کوئی خاص سبب نہیں ہے بلکہ یہ ایک جزوی امر ہے جو کل کے ساتھ فراموش کیا جاسکتا ہے۔ یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ ترک جذبۂ جہاد سے سرشار ہوکر لڑتے تھے اس لئے ان کے جوش وخروش عزم و حوصلہ میں زیادہ استقلال تھا۔ مگر انفرادی شجاعت وبہادری کا جہاں تک تعلق ہے راجپوت کسی طرح ایک ترک سپاہی سے کم نہ تھے۔ ان کی بہادری ضرب المثل ہے۔ راجپوت اپنی آن شان اور خودداری کے زبردست حافظ تھے۔ شکست کھانے کی صورت میں راجپوت مرد جوہر کرکے اور عورتیں ستی ہوکر ایک غیر معمولی جرأت اور مردانگی کا مظاہرہ کرتے تھے۔ جوہر کی اس رسم نے مسلمانوں کو اتنا متاثر کیا تھا کہ نادر شاہ کے حملے کے وقت جب عام مسلمان خوف وہراس میں مبتلا تھے اور ان کی زندگی اور آبرو خطرے میں تھی تو مسلمان متحدہ طور پر جوہر کیلئے تیار ہوگئے لیکن شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو ایسا کرنے سے باز رکھا اور کربلا کا واقعہ بطور مثال پیش کیا۔ (بحوالہ ملفوظات شاہ عبدالعزیزؒ)

ترکوں کی فتح کے متعلق پروفیسر محمد حبیب نے بالکل درست لکھا ہے کہ "یہ غوریوں کا کارنامہ نہیں تھا بلکہ ہندوستان کا زوال تھا۔" "IT WAS NOT A GHAURIES ACHIEVEMENT BUT AN INDIAN COLLEPSE"

ہندوستان کے زوال کا سب سے اہم سبب ہندوستان کا سماجی نظام تھا۔ ذات بندی (CASTE SYSTEM) ہندوستانی سماج کا سب سے اہم عنصر تھا۔ اس ذات بندی کو ہم ہندوستان کی کمزوری سے بھی تعبیر کرسکتے ہیں۔ انگریزی کی ایک مشہور مثل "THE FOLLY OF ONE MAN IS THE FORTUNE OF ANOTHER". اس موقع کے لئے بالکل درست ہے۔ ذات بندی کے جراثیم بہت دور تک پھیلے ہوئے تھے۔ ذات بندی کی ابتداء انتہائی قدیم دور سے شروع ہوچکی تھی۔ اور اس کا تذکرہ ہم وید، اپنشد اور دھرم شاستروں میں پاتے ہیں۔ قدیم دور میں اعمال کی بنیاد پر ذات کا تعین ہوتا تھا لیکن اس دور میں ذات اور اس کے استحقاق کا تعین پیدائش پر ہونے لگا تھا۔ ذات بندی کا شکنجہ دن بدن سخت تر ہوتا جارہا تھا۔ چھوا چھوت، امتیاز رنگ ونسل تفریق پیدائش سماج کے بنیادی ستون تھے، برہمن کا سماج میں ایک باعزت اور مقدس مقام ہوتا تھا۔ ہم قدیم تصانیف سے موجودہ قانونی کتابوں تک میں برہمن کے تقدیس اور اعزاز کا تذکرہ پاتے ہیں۔ منو اسمرتی میں برہمنوں کے متعلق لکھا ہے۔

ہر چیز اپنے وجود میں برہمن کے لئے آئی ہے ۔ برہمن پیدائشی طور پر زمین کی ہر شے سے بلند تر ہے ۔ ہر مال و دولت پر اس کا حق مستند ہے ۔ وہ مذہب کا محافظ ہے ۔" (منو اسمرتی باب اول ص ۲۴ تا ۲۶) برہمن اپنے حقوق کا غلط استعمال انتہائی ابتدائی دور سے کر رہے تھے ۔ گوتم بدھ کی آمد سے قبل ہندوستان کی سماجی حالت کے متعلق لکھتے ہوئے اچاریہ نریندر دیو اپنی تصنیف بودھ دھرم درشن میں لکھتے ہیں "یہ پروہت (مذہبی پیشوا) تنگ دل اور خود غرض ہونے لگے تھے وہ خود کو سب سے افضل اور برتر سمجھتے تھے ، اس دور میں یہ مذہبی پیشوا انسانی خدا ہو گئے تھے ۔" (باب اول ص ۱) اس دور میں برہمن اپنے تمام حقوق و اقتدار کے ساتھ پست قوموں کو دبا رہے تھے ۔ اس دور میں برہمنوں نے وہی مقام حاصل کر لیا تھا جو (ہنری IV) کے دور میں یورپ کے پادریوں کا تھا ۔ ابوریحان البیرونی فی تحقیق ما للھند میں لکھتے ہیں " وید صرف برہمن اور چھتری ہی پڑھ سکتے تھے ۔ موکھشا یا نجات کا ذریعہ صرف برہمن تھا ۔"

برہمن کے بعد سماج میں چھتریوں کا مقام تھا ۔ ان کو بھی بیشتر سماجی مراعات حاصل تھیں ۔ شاستر اجیوا (فن سپہ گری) ان کا خاص ذریعۂ معاش تھا ۔ بھوت رکھشنا (تحفظ جان و مال) ان کے فرائضِ منصبی میں شامل تھا ۔ البیرونی تاریخ الہند میں لکھتے ہیں " چھتریوں کا مقام برہمنوں سے زیادہ نیچا نہیں تھا " (تاریخ الہند جلد اول ۱۰۱) چھتری بھی دیگر پست قوموں سے رابطہ اور میل ملاپ کرنا پسند نہیں کرتے تھے ۔ چھتریوں کے بعد سماج میں ویش اور شودر کا مقام آتا تھا ۔ تجارت ، صنعت و حرفت اور چوپایوں کی نگہ بانی ان کا ذریعۂ معاش تھا ۔ (دوی جاتی سوسر دشا) برہمن اور چھتری کی خدمت کرنا ان کا فرض تھا ۔" ایک شودر برہمن کا غلام ہوتا تھا اور برہمن کی خدمت کرنا اس کا فرض تھا ۔" (تاریخ الہند جلد دوم ص ۱۲۵)

سماج میں سب سے پست اور ابتر مقام ہادی ، ڈوم ، چنڈال اور بدھا تو کا ہوتا تھا ۔ یہ مُردوں سے بھی بدتر تھے ۔ تمام گھناونے اور گندے کام ان کے سپرد تھے ، ابوریحان البیرونی نے ان کے متعلق بالکل درست لکھا ہے " واما الھادی ، دوم ، چندال و بدھتو فلیسوا معدودین فی شئ وانما یشتغلون برذالات الأعمال من تنظیف القرای و خدمتھا وکلھم جنس واحد یمیزون بالعمل کولد الزنا (فی تحقیق ما للھند باب ۹ ص ۷۷) یہ تمام فرقے اپنے فرائض کے بنا پر مختلف تھے مگر حیثیت کے لحاظ سے ان میں کوئی امتیاز نہیں تھا یہ سب ناجائز اولاد کی مانند مطعون تھے ۔

ان کے فرائض کے متعلق منو اسمرتی میں تحریر ہے کہ "چنڈال ڈوم بستیوں کے باہر قیام کریں گے، کتے اور بندر ان کا سرمایہ ہوں گے، مُردوں کے کفن ان کے لباس ہوں گے۔ ان کی غذا لوگوں کا چھوڑا ہوا کھانا ہوگا۔ بطور زیور یہ سیاہ لوہا استعمال کریں گے۔ ان کا کوئی مسکن نہیں ہوگا۔ ایک متشرّع انسان ان کی صحبت میں نہیں رہے گا۔ ان کا زر، مبادلہ بھی آپس ہی میں ہوگا۔ یہ آپس ہی میں شادی کریں گے' رات کو یہ لوگ بستیوں میں قیام نہیں کرسکتے۔ دن میں یہ اپنی ضروریات کے تحت شہر میں بادشاہ کی متعیّن کردہ شناخت کے ساتھ جائیں گے۔ لاوارثوں کی لاش اٹھانا ان کا کام ہوگا اور یہ ایک مستند اور متعیّن قانون ہے" (منو باب دس سیکشن ص ۲ ۵ - ۵۱) مشہور و معروف چینی سیاح فاہیان جو چندر گپت دوئم کے دورِ حکومت میں ہندوستان آیا تھا اپنے سفر نامہ ہند میں لکھتا ہے کہ "جب چنڈال شہر میں داخل ہوتے تھے تو وہ لکڑیوں کو آپس میں ٹکراتے ہوئے چلتے تھے تاکہ اس آواز سے گرد و نواح کے لوگ خبردار ہو کر کہ چنڈال آرہے ہیں راستے سے ہٹ جائیں، تاکہ ان کے جسم ناپاک نہ ہو جائیں، اس دور میں چنڈالوں کی کیا شناخت تھی، واضح نہیں۔ منو اسمرتی میں ایک جگہ لکھا ہے کہ " جس وقت ایک برہمن کھانے میں مصروف ہو اس وقت ایک چنڈال، گاؤں کے سوّر، کتے، ایک عورت جو کہ حیض سے ہو اور ایک غلام کو برہمن کی جانب نہیں دیکھنا چاہیئے" (منو سیکشن II ص ۱۱۹)

تمام پست قومیں شہر سے باہر اپنی بستیاں بنا کر رہتی تھیں، سورج غروب ہونے تک شہر چھوڑ دینا لازمی تھا۔ دیگر قومیں قلعہ بند ہو کر محفوظ ہو جاتی تھیں، یہ تمام پست قومیں مکمل طور پر قدرت کے رحم و کرم پر قانع تھیں۔ اس طرح ہم ترکوں کے حملوں کے قبل شہر کے باہر ایک ایسی جماعت پاتے ہیں جن کے سینوں میں نفرت حسد اور انتقام کی ایک آگ مشتعل تھی، اور اسکی وجہ ہندوستان کا وہ سماجی نظام تھا جس کے بنیاد کی ہر اینٹ ذات بندی، ذہن پرستی اور ناانصافی پر رکھی تھی۔ سماج میں عورتوں کا مقام بھی بہت پست تھا، ہم قدیم دور سے ہی عورتوں کو ایک قابلِ رحم حالت میں پاتے ہیں، ار سی مجومدار عورتوں کی سماجی حالت لکھتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں " انتہائی معمولی مذہبی فرائض مثلاً جاپ کرنا، نام کرنا اور چڑھاوا کرنا وغیرہ وہ بھی بغیر وید منتر ادا کئے ہوئے نہ انجام دے سکتی تھیں۔ عورتوں کا مقام مذہبی حیثیت سے شودر تک پہونچ گیا تھا۔ بھگوت گیتا کے (۳۲ . IX P) سے بھی اس حقیقت کی تصدیق ہوتی ہے (THE AGE OF IMPERIAL UNITY VOL II P. 564) عورتوں کی اس قدیم حالت میں ابتک کوئی تبدیلی

نہیں ہوئی تھی، بلکہ ان کی حالت مزید قابلِ رحم ہوگئی تھی۔ سماج کے پنجۂ استبداد میں عورتیں مظلومی اور بےکسی کی زندگی گذار رہی تھیں، ہندو قوانین سے بھی عورتوں کی بیچارگی ثابت ہے۔" ایک شوہر جس کی بیوی بار بار لڑکی جنتی ہو وہ اپنی بیوی سے مزید صحبت نہیں کر سکتا (HINDU LAW CUSTOM-PROF-FOLLY P. 145) بیوہ کیلئے دوسری شادی ممنوع تھی" (تاریخ الہند حصہ دوم ص ۱۵۵)

اس دور کے عام نظام عدلیہ پر نظر ڈالنے سے یہ امر بیّن طور پر واضح ہو جاتا ہے کہ فرقہ پرستی اور ذات بندی کے جرائم انصاف کو بھی شدید طور پر مجروح کر رہے تھے، پروفیسر خلیق احمد نظامی اپنے خیالات کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں" ایک سماج جس کی بنیاد ذات بندی پر ہو وہ انصاف میں پیدائش نسل اور خاندان کی تفریق اور امتیاز کو محفوظ نہیں ہو سکتا۔"
(RELIGION OND POLITICS IN INDIA P.73)

سماج میں چھوت چھات کی انتہا کے متعلق البیرونی لکھتے ہیں کہ مجھے یہ دیکھ کر حیرت ہوئی کہ اگر کسی چنڈال کے گھر کی لگی ہوئی آگ مشتعل ہو کر ایک برہمن کے گھر کو بھی اپنے زد میں لے لے تو کوئی ہندو چنڈال کے گھر کی آگ تو درکنار برہمن کے گھر کی آگ بھی بجھانا پسند نہیں کرے گا۔ اس لئے کہ آگ کی ابتدا ناپاک گھر سے ہوئی ہے، البیرونی ایک جگہ اور عام ہندوستانیوں کے ذہنی رجحانات کی ترجمانی ان الفاظ میں کرتے ہیں:" ہندوؤں کو یقین ہے کہ ان کی حکومت سب سے زیادہ مضبوط اور وسیع ہے، وہ اپنی قوم کو سب سے افضل اور برتر تصور کرتے ہیں۔ وہ اپنی علمیت اور قابلیت کے بالمقابل کسی کو بھی اپنا ہم پلہ ماننے کیلئے تیار نہیں ہیں، ان کے پاس جو علم ہے اسے وہ دوسروں پر ظاہر کرنے میں انتہائی بخیل ہیں، اگر وہ سیر و سیاحت کرتے اور دوسروں سے رابطہ قایم رکھتے تو ان کے رجحانات ایسے نہ ہوتے جبکہ انکے آباواجداد اتنے تنگ نظر نہ تھے۔"

ہندوستانی سماجی نظام جو غیر منظم غیر متحد اور غیر منصفانہ تھا ہر طور پر ترکوں کیلئے مفید ثابت ہوا۔ پروفیسر محمد حبیب ترکوں کی فتح پر اپنی رائے کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں:" انسانی تاریخ میں ایسا بہت کم ہوا ہے کہ ایک وسیع ملک جس کے اونچے طبقے کے افراد اتنے خوشحال اور تہذیب یافتہ ہونے کے ساتھ ساتھ وقت کے تعلیمی معیار سے تعلیم یافتہ بھی ہوں اتنے آسانی سے حقیر باشندوں سے مات کھا جائے۔۔۔۔۔ اس کی وجہ فوجی طاقت میں نہیں بلکہ سماجی اجزاء میں پنہاں ہے" (INTRODUCTION-ELLIOF DOWSON VOL II P. 50) ترکوں نے بوقت حملہ شہر اور آبادیوں کے باہر ایک ایسی جماعت پائی جو مکمل طور پر ان کے رحم و کرم پر تھی، یہ وہ لوگ تھے جن کو سماج بدر کر دیا گیا تھا، یہ وہ تھے جن کی زندگی کی قیمت کسی بھی طرح ان کے ہم وطنوں کی نظر میں کتے بلی سے زیادہ نہ تھی، ترک اگر چاہتے تو ان کو باآسانی تہ تیغ کر سکتے تھے لیکن اس صورت

میں فتح و کامرانی کی وہ منزل انھیں نصیب نہ ہوتی جو اُن پست قوموں کے تعاون سے ہوئی، ترکوں نے اپنے حسن سلوک سے اُن سے راہ و رسم پیدا کر کے ان کی ہمدردی اور اعانت حاصل کی، ایک طرف تو انتہائی نفرت اور دوسری طرف انتہائی محبت کے جذبہ نے ان کو نفسیاتی طور پر ترکوں کا گرویدہ بنا دیا۔ بصورتِ جنگ ہر قلعہ مکمل طور پر محصور ہو جاتا تھا ایک تو حملہ آور ترکوں سے دوسرے ان باغی پست قوموں سے اس طور پر قلعہ بند فوجیں قلعہ کے باہر رہنے والوں کے رحم و کرم پر منحصر ہو گئیں مراسلہ، بیرونی امداد، آمد و رفت کے ذرائع یہ تمام چیزیں مسدود ہو گئیں، رسد نہ ملنے کی صورت میں قلعہ بند فوجوں کو بھوکا بھی مرنا پڑتا تھا، مراسلہ اور آمد و رفت کے ذرائع کی معطلی کے بنا پر دوسری جگہوں کے حالات سے بے خبری رہتی تھی، اور خارجی امداد نہ ملنے کی صورت میں شکست بھی اُٹھانی پڑتی تھی، مذہب و ملت مندر اور وید کے نام پر قلعہ بند فوجوں کو ان پست قوموں سے امداد کی توقع کرنا بھی عبث تھا کیونکہ ان کو ان نعمتوں سے محروم کر دیا گیا تھا، انھیں اپنے ملک اور قوم سے کوئی ہمدردی نہیں تھی، اِن پست قوموں کی اعانت نے ترکوں کو جلد فتح حاصل کرنے میں بے انتہا مدد کی، اور ترکوں کو ان کی اعانت صرف اس لئے حاصل ہوئی کہ ہندوستان کے سماجی نظام نے ان کے قلوب میں ملک و ملت کے تحفظ کا کوئی جذبہ باقی رہنے نہیں دیا تھا، پروفیسر خلیق احمد نظامی نے بالکل درست لکھا ہے کہ "اگر ہندوستانی عوام ترک حکومت کی بنیاد کی مخالفت کرتی تو غور فوجیں سرزمینِ ہند کا ایک انچ بھی حاصل نہیں کر پاتیں" RELIGION AND POLITICS IN INDIA, P. 80

سماجی نقائص کے علاوہ راجپوتوں کی فوجی تنظیم بھی ناقص تھی، راجپوتوں کو فوج کی تعداد اور وزن پر اعتماد تھا، راجپوت فوجیں جنگی آلاتِ حرب کے وزن کے سبب سست رفتار ہو جاتی تھیں، ہتھیار وزنی ہونے کی وجہ سے جلد ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل نہیں کئے جا سکتے تھے، ہاتھی ان کا خاص جزوِ فوج تھا، ایک فوج جس میں ہاتھی پر زیادہ اعتماد کیا جاتا ہے وہ فوج انتشار یا فرار کی صورت میں خود اپنے ہاتھیوں سے بہت زیادہ نقصان اُٹھاتی ہے، ہاتھی بھاگنے کی صورت میں اپنی فوج کو ہی روند دیتے تھے۔ اور یہ روندی ہوئی خستہ حال فوج اتنی شکستہ ہو جاتی تھی کہ دوبارہ جلد منتظم ہونے کی قوت باقی نہیں رہتی تھی۔ برخلاف اس کے ترکوں کو فوج کی تیز گامی چستی اور پھرتی پر اعتماد تھا۔ ترک فوجیں اتنی تیز گام ہوتی تھیں کہ ایک دن میں مختلف قلعوں پر حملہ کرتی تھیں، ان کی اِس پھرتی کی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ قلعے خزاں کی پتّیوں کی مانند گر رہے تھے، اس سرعتِ فتح سے ہندوستانی حکمراں بدحواس ہو گئے تھے، ترکوں کے آلاتِ حرب بہت کم وزن اور ہلکے ہوتے تھے جنھیں ہر سپاہی بآسانی لے کر چل سکتا تھا، اس طرح انھیں فرار کی صورت میں زیادہ نقصان نہیں اٹھانا پڑتا تھا، ترکوں کو

اپنی گھوڑ سواری اور تیر اندازی پر بہت ناز تھا جو بجا بھی تھا وہ ایک انتہائی منظم اور مضبوط گھوڑ سوار فوج کے مالک تھے۔ تاریخ میں اس دور کو گھوڑے کا دور" کے نام سے موسوم کیا گیا ہے، اُس وقت کے ہندی ادب میں ترکوں کو اشوپتی "گھوڑے کا سردار" کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ سلطان شمس الدین التمش کے رائج کردہ سکوں پر ہم گھوڑ سوار کی شکل پائیں گے۔ سلطان غیاث الدین بلبن کو تو ہندوستانی فوج کی کمزوری اور اپنی گھوڑ سوار فوج پر اتنا اعتماد تھا کہ وہ کہا کرتا تھا "میں بخوبی واقف ہوں کہ کوئی ہندوستانی حکمراں میرے خلاف جنگ نہیں کریگا کیونکہ دہلی کی چھ یا سات ہزار کی گھوڑ سوار فوج رئیس راناؤں کی ایک لاکھ کی پیدل فوج رہائک کے لئے کافی ہے" (تاریخ فیروز شاہی - ضیاء الدین برنی ص ۵۲) اسی طرح سمیل ترکوں کے متعلق لکھتے ہیں "ترک گھوڑوں سے بغیر اُترے بحالت سواری بہترین تیر اندازی کر لیتے تھے، وہ بھاگنے کی صورت میں بھی اپنے تعاقب کرنیوالی فوج پر تیر اندازی کرتے تھے (CRUSADING WARFARE P.P. 80-81)

ترکوں کی آمد کے قبل ہندوستان میں مرکزی حکومت کا وجود ختم ہو چکا تھا۔ پورا ملک چھوٹے چھوٹے آزاد خود مختار صوبوں میں منقسم تھا۔ بصورت جنگ بطور مدد یہ آزاد صوبے اپنی فوجیں بھیجتے تھے، راجپوت فوج کا سب سے بڑا نقص ان کی مشترک اور مخلوط فوج تھی، پوری فوج مختلف خود مختار جماعتوں کا مجموعہ تھی اور ہر ایک جماعت کا ایک علیحدہ کمان دار ہوتا تھا، ہر جماعت اپنے طریقہ جنگ کیلئے آزاد تھی - سپاہیوں کے مقاصد میں یکسانیت نہیں تھی، کوئی اپنے کمان دار کی وفاداری میں لڑتا تھا۔ کوئی اپنے حاکم کی خوشنودی میں لڑتا تھا اور کوئی انفرادی شجاعت کے مظہر کے لئے برسر پیکار تھا۔ ایک فوج جو مختلف آزاد جماعتوں پر مشتمل ہو اور ہر ایک کا طریقۂ جنگ مختلف ہو، سپہ سالار مختلف ہوں، مقاصد مختلف ہوں وہ فوج مجموعی طور پر غیر متوازن، غیر متحد اور غیر منظم ہوتی ہے کیونکہ یکجہتی، یکسانیت اور اتحاد تنظیم فوج کے لازمی جز ہیں، غلط فہمی کا امکان غیر معمولی طور پر زیادہ ہوتا ہے۔ ایسی ہی مشترک افواج کے متعلق فخر مدبر آداب الحرب و شجاعت میں لکھتے ہیں "ایک مخلوط فوج کا کمانڈر جس کے سپاہی مختلف ذرائع اور مقام سے حاصل کئے گئے ہوں تنخواہوں سے تو تنخواہ داروں سے ایسا سپہ سالار کوئی خاص کارنامہ انجام نہیں دے سکتا ہو ایسی مشترک غیر منظم فوج فتح بھی حاصل نہیں کر سکتی" (بحوالہ ریلیجن اینڈ پالیٹکس ان انڈیا ص ۸) برخلاف اس کے ترک فوجیں انتہائی منظم ہوتی تھیں، پوری فوج ایک کمان دار کے تحت ایک حصول مقصد کے خاطر برسر پیکار رہتی تھی، ترک فوجوں کی تنظیم اتحاد، یکسانیت اور یکجہتی قابل ستائش رہتی تھی، راجپوت فوج اتنی مضبوط اور چٹان کی طرح اٹل ہوتی تھی کہ ترک ان سے شانہ بشانہ جنگ نہیں کر سکتے تھے، ترائن کی پہلی جنگ ۱۱۹۱ء میں سلطان شہاب الدین غوری کو راجپوتوں سے اس لئے شکست

اٹھانی پڑی تھی کہ اسے راجپوت فوج کی طاقت کا صحیح اندازہ نہیں ہوسکا تھا، اور وہ ناتجربہ کاری میں دوبدو جنگ کرنے کے لئے فوج میں گھس گیا تھا، اور زخمی ہونے کے ساتھ ساتھ راہِ فرار بھی اختیار کرنی پڑی تھی لیکن اس کے بعد ترک فوج کبھی بھی راجپوتوں سے ہمدوش ہوکر نہیں لڑی۔ ترک فاصلہ سے راجپوتوں کو محصور کرلیتے تھے اور بیک وقت پوری فوج پر دھاوا بول کے ٹوٹ پڑتے تھے، اور راجپوتوں کو بدحواس خوفزدہ کرنے کی سعی پیہم کرتے تھے، ترکوں کی محفوظ فوج بوقت خطرہ RESERVED FORCE نے اس سلسلے میں کارہائے نمایاں انجام دیئے۔ ترکوں کا خاص مقصد راجپوت فوج میں ہنگامہ اور غلط فہمی پیدا کرنا تھا۔ راجپوت فوج کا بیشتر حصہ ہاتھیوں پر مشتمل تھا اس لئے غلط فہمی اور ہنگامہ کی صورت میں فوج کا سنبھلنا مشکل ہوتا تھا۔ راجپوت سپاہی میدانِ جنگ میں مردانہ وار مرجانا تو جانتے تھے مگر فتح حاصل کرنا نہیں جانتے تھے۔

جیساکہ البرونی کے اعتراف سے واضح ہے کہ ہندوستانی دوسرے ملکوں کا سفر کرنا پسند نہیں کرتے تھے اسی لئے راجپوت نئے نئے فنونِ جنگ سے ناواقف تھے، ان کا طریقۂ جنگ اپنا ایک مخصوص تھا جو صدیوں سے برتے کا تھا۔ مگر بیرونی حملہ آوروں کو شکست دینے کے لئے ناکافی تھا۔ ترک اپنے ساتھ نئے نئے طریقۂ جنگ لائے تھے، ترکوں کے پاس زیادہ بہتر اور مفید آلاتِ حرب تھے۔ محاذِ جنگ پر مردانہ وار نبرد آزما ہونا ہی فتح کی ضمانت نہیں بلکہ جنگی چالیں سازشیں اور گھاتیں بھی بہت کارآمد ثابت ہوتی ہیں، اور ہمارے ہندوستانی سپاہی اس سے قطعاً بے خبر تھے۔ ترک انتہائی اعلیٰ قسم کی جنگی چالوں کے مالک تھے مثلاً شب خون، فریب اور محفوظ فوج وغیرہ۔

چھوت چھات کا وہ جذبہ جس نے سماج کو مفلوج کردیا تھا راجپوت فوج کی تنظیم میں بھی پیش پیش تھا۔ راجپوت سپاہیوں کو جنگ کے علاوہ اپنی ذاتی ضروریات اور آسائش کا بھی انتظام کرنا پڑتا تھا، ہر سپاہی کو خود اپنے کھانے پینے رہائش اور آرام کا بندوبست کرنا پڑتا تھا۔ یہ تمام کام میدانِ جنگ کے سپاہی کے لئے انتہائی مضرت رساں ہوتے ہیں، ایک راجپوت سپاہی کی تمام تر توجہات محاذِ جنگ پر مرکوز نہیں ہوپاتی تھیں، ترک فوج میں ایک سپاہی کا کام صرف لڑنا ہوتا تھا۔ میدانِ جنگ سے واپسی پر اسے تیار شدہ کھانا، آرام دہ بستر اور ضروریاتِ زندگی کی تمام چیزیں مہیا ملتی تھیں۔ راجپوتوں کا یہ نظام بذاتِ خود ناقص تھا مگر اب تک انکی جنگ اپنے ہم قوموں سے ہوتی تھی اس لئے ان کو اس کا کوئی نقصان نہیں اٹھانا پڑتا تھا کیونکہ وہ خود بھی اس مرض کے شکار تھے۔ مگر یہاں مقابلہ بیرونی قوم سے تھا جو ان تمام نقائص سے پاک تھی، اس طرح مجموعی طور پر ایک ترک سپاہی ایک راجپوت سپاہی سے زیادہ اپنے فرائض کی ادائیگی میں متوجہ تھا۔

گذشتہ صفحات میں ہندوستان کے سماجی نظام پر کافی روشنی ڈالی جا چکی ہے جو اب محتاج تحریر نہیں، ترک اپنے ساتھ وہ آزمودہ سماجی نظام لائے تھے جس نے دنیا کو ایک نئے انقلاب سے روشناس کرایا تھا۔ ترکوں کا سماجی نظام ان نقائص سے مبرا تھا جو ہندوستان کے زوال کا سبب بنا، بے انصافی کے بالمقابل انتہائی غیر جانبدارانہ انصاف پسندی، عورتوں کی حق تلفی کے مقابل حقوقِ نسواں، چھوت چھات، نفرت فرقہ پرستی، اور تفریق کے بالمقابل مساوات، برادرانہ اخوت یکجہتی اور یکسانیت بخشی۔ جس کا بہرحال ہر ہندوستانی شہری باشندے نے استقبال کیا، اسلامی تہذیب و تمدن نے ہندوستانیوں پر زبردست اثر ڈالا تھا اور ہندوستانی باشندے صرف ان کے ہمنوا ہی نہیں بلکہ ہم خیال بھی ہو گئے، ان پست قوموں کے علاوہ ہم کثیر تعداد میں راجپوتوں کو بھی اسلام قبول کرتے ہوئے پاتے ہیں، ایک راجپوت سپاہی جب ترکوں کی قید سے رہا ہو کر اپنے وطن واپس جاتا تھا تو اسے ترکوں (ملیچھ) کی چند دن کی صحبت سے اتنا ناپاک تصور کیا جاتا تھا کہ اسے تمام سماجی مراعات اور حقوق سے یک لخت محروم کر دیا جاتا تھا۔ خود اس کے گھر کا دروازہ اس کے لئے بند ہو جاتا تھا جسمانی طور پر تو وہ ضرور زندہ رہتا مگر سماجی طور پر مُردوں سے بھی بدتر تھا، یہ تصور ایک راجپوت کے لئے کتنا اندوہناک رہتا ہوگا کہ جس ملک اور قوم کی خاطر اس نے اپنی جان خطرے میں ڈالی اسی ملک اور قوم میں اس کے لئے عرصۂ حیات تنگ ہے۔ جبکہ دوسری طرف اسلام قبول کرنے سے اس کی قدر و منزلت بڑھ جاتی ہے۔ ایک طرف تنگ نظری اور دوسری طرف وسیع النظری کے جذبہ نے ان کو اسلام قبول کرنے کے لئے آمادہ کر دیا، اور یہی ترکوں کی فتح تھی۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی لکھتے ہیں "خود اپنے اعزا سے ٹھکرائے ہوئے یہ قیدی اکثر اسلام قبول کرنا پسند کرتے تھے" (RELIGION AND POLITICS IN INDIA P. 71)

سلاطین دہلی کی وسیع النظری اور صوفیائے کرام کی ہندوؤں کی جانب بے انتہا شفقت و محبت نے بھی غیر مسلموں کو اپنا گرویدہ بنا لیا۔ اور ان تمام عناصر نے کلی طور پر ترکوں کو ہر جگہ فتح حاصل کرنے میں بے انتہا مدد کی۔

ترکوں کی مخالفت سوائے راجپوت حکمراں اور سپاہیوں کے کسی اور نے نہیں کی۔ ہندوستان کا سماجی نظام اتنا غیر منصفانہ تھا کہ کسی نہ کسی تبدیلی کا واقع ہونا لازمی تھا۔ راجپوتوں کی شکست صرف میدانِ جنگ کے سپاہیوں کی شکست نہیں تھی بلکہ ایک سماجی نظام کی شکست بھی جس کے افراد خود اس شکست کے ذمہ دار تھے، پروفیسر محمد حبیب لکھتے ہیں: "اس وقت ہندوستان کی شہری آبادی کے سامنے ایک طرف تو شریعتِ اسلام کا سماجی اور اقتصادی نظام اور اس کے بالمقابل ہندو اسمرتی کا قانون تھا، فطری طور پر ہندوستان کی شہری آبادی نے اسلامی نظام کو قبول کیا اور شہری آبادی کا یہ فیصلہ ایک خاص

اہمیت اور دُور رس نتائج کا حامل تھا کیونکہ ہمیشہ سے ہندوستان کی شہری آبادی ہی یہ فیصلہ کرتی چلی آئی ہے کہ حکومت کا مستحق کون ہے۔" (ELLIOT AND DOWSONS HISTORY OF INDIA INTRODUCTION P. 52.)

اس وقت کا سماجی نظام ہندوستانیوں کے لئے طوقِ غلامی کی لعنت سے کم نہیں تھا۔ اور اس طوق وسلاسل سے چھٹکارا حاصل کرنیکی تمنا عین تقاضائے فطرت تھی، میدانِ جنگ کی فتح کے بعد بھی ترکوں کا ہندوستان میں آباد ہو کر اطمینان سے حکومت کرنا آسان نہ ہوتا اگر ان کے کردار کا ذاتی اثر عوام پر نہ پڑتا، ڈاکٹر تاراچند لکھتے ہیں:" اسلام کے سادہ عقیدہ متعین رسم ورواج، مستند اصول اور قوانین نے جمہوری سماجی نظام کے ساتھ ساتھ عوام کو بے انتہا متاثر کیا۔"
(INFLUENCE OF ISLAM ON INDIAN CULTURE P. 34)

ترکوں نے ہر مسلمان کو بلا تخصیص مساوی حقوق ومراعات عطا کرکے عوام الناس کو ازحد متاثر کیا اور عوام کے جذبات واحساسات کو اپنی طرف مقناطیس کی طرح کھینچ لیا۔ ورنہ عوام کے جذبۂ نفرت اور شورش کو ترک بزورِ شمشیر بھی نہیں فرو کرسکتے تھے۔ پروفیسر محمد حبیب لکھتے ہیں "اس کو ایک فتح کہنا بالکل درست نہیں، یہ رائے عامہ کی ایک اچانک اور بلاشبہ بالکل غیر متوقع تبدیلی تھی مگر اس کا وقوع پذیر ہونا ناگزیر تھا۔" مندرجہ بالا استدلال کے پیشِ نظر یہ امر بدیہی طور پر عیاں ہے کہ ترکوں کی فتح کا سبب ہندوستان کا زوال تھا اور یہ تبدیلی کوئی اچانک یا غیر متوقع تبدیلی نہیں تھی۔

ادبیات

غزل

جناب آلم مظفر نگری

نظر انجام پر رکھیں نہ کیوں انجام سے پہلے
چلے اک دورِ ساقی گردشِ ایام سے پہلے

خدا کی یاد ہو جاتی ہے تازہ یاد سے جن کی
میں اُن کا نام لیتا ہوں خدا کے نام سے پہلے

مذاقِ خاص ملتا ہے اُنھیں کو بزمِ ہستی میں
جو عبرت گیر ہوتے ہیں مذاقِ عام سے پہلے

مرے نغماتِ دل کی پیروی منظور ہے جن کو
وہ کیفِ بیخودی لیں بادۂ الہام سے پہلے

کوئی دیکھے نیازِ شوق کی سرگرمیٔ پیہم
مٹے جاتے ہیں پروانے چراغِ شام سے پہلے

یہ مانا اب لہو کی بوند بھی دل میں نہیں باقی
مگر میں پی چکا ہوں خُم کے خُم اس جام سے پہلے

وہ اک رنگیں تصوّر تھا مری چشمِ تماشا کا
میں تھا نا آشنا اس جلوۂ بے نام سے پہلے

بفیضِ تابشِ داغِ جنوں آغوشِ تربت میں
سحر آئی نظر مجھ کو لحد کی شام سے پہلے

بہت مجبور ہیں اب انقلاباتِ زمانہ سے
بسر ہوتی تھی جن کی زندگی آرام سے پہلے

آلم سب زندگی کی لذّتیں بے کیف ہو جائیں
جو انساں مبتلائے غم نہ ہو آرام سے پہلے

غزل

جناب سعادت نظیر ایم، اے

ہوتا ہے طنز اُن کا تبسّم کبھی کبھی
جیسے مری فغاں ہے ترنّم کبھی کبھی

تیور سے آج دل کی وہ سمجھے کہے بغیر
ہوتی ہے خامشی بھی تکلّم کبھی کبھی

شاید یقیں نہ آئے کہ ہوتی ہیں کشتیاں
ساحل پہ آکے نذرِ تلاطُم کبھی کبھی

اب تابِ عرضِ حال کہاں ؟ مختصر یہ ہے
گِریہ کبھی کبھی ہے، تبسّم کبھی کبھی

"کیا بات ہے"؟ وہ کہتے ہیں، کہئے تو کیا کہوں؟
"تم بیٹھے بیٹھے ہوتے ہو جو گُم کبھی کبھی

باہم دگر اگرچہ بڑی یک دِلی سی ہے
پھر بھی ہے دو دلوں کا تصادم کبھی کبھی

تہذیبِ عشق کچھ تو سعادت سے سیکھتے
راہِ وفا میں ملتے اگر تم کبھی کبھی

تبصرے

مسئلۂ اجتہاد پر تحقیقی نظر - از مولانا محمد تقی صاحب امینی، ضخامت ۱۶۰ صفحات، کتابت و طباعت بہتر، قیمت تین روپیہ، ملنے کا پتہ:- ادارۂ علم و عرفان، اللہ رکھا بلڈنگ اجمیر شریف -

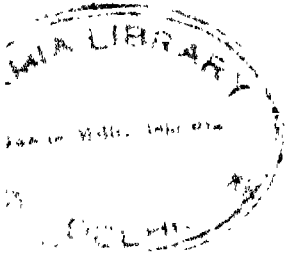
"فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر" پر گزشتہ برہان میں تبصرہ آچکا ہے، یہ مولانا امینی کی فقہ اسلامی کے سلسلہ کی دوسری کتاب ہے جس کو اس کا "تتمہ" سمجھنا چاہیئے۔

موجودہ دَور میں بہت سے ایسے مسائل پیدا ہو گئے ہیں جن کو اجتہاد کے ذریعہ حل کئے بغیر چارہ نہیں ہے لیکن اس کے لئے بڑی ژرف نگہی اور غیر معمولی فقہی صلاحیت کی ضرورت ہے۔

جیسا کہ نام سے ظاہر ہے اس کتاب میں اجتہاد سے متعلق جملہ امور پر نہایت تحقیق و بصیرت کے ساتھ گفتگو کی گئی ہے اور بڑی خوبی یہ ہے کہ بحث و تمحیص کے کسی مرحلے پر بھی اِعتدال و توازن کا دامن چھوٹنے نہیں پایا ہے۔

مقدمہ میں فاضل مصنف نے یہ بتایا ہے کہ اسلامی تاریخ کے ہر دَور میں اجتہاد کا کام جاری رہا ہے اور حسب ضرورت صلاحیت افراد پیدا ہوتے رہے ہیں لیکن موقع و محل کے لحاظ سے اجتہادی کام کی نوعیت مختلف رہی ہے، کتاب کے اہم عنوانات یہ ہیں:- اجتہاد کی حقیقت، اجتہاد کی صلاحیت، مقاصدِ شریعت کی تفصیل، استدلال و استنباط پر قدرت کے ذرائع، اجتہاد کی قسمیں، کن صورتوں میں اجتہاد کی ضرورت ہے، اجتہاد کا طریق کار وغیرہ، پھر ان کے ماتحت بہت سے ذیلی عنوانات ہیں جن میں ضروری مباحث پر بسط و شرح کے ساتھ کلام کیا گیا ہے۔ بالخصوص مقاصدِ شریعت کی تفصیل میں احکامِ شرعیہ کو جس انداز سے روشناس کرایا گیا ہے اور جدید حالات اور تقاضوں کے پیشِ نظر جن مسائل میں اجتہاد کی ضرورت ہے ان کو جس خوبی کے ساتھ سمیٹنے کی کوشش کی گئی ہے وہ فاضل مصنف ہی کا حصّہ ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اجتہاد کے ذریعہ نئے مسائل کا حل کون دریافت کرے؟ ظاہر ہے یہ کام کسی ایک فرد کے تنہا کرنے کا نہیں ہے کوئی ادارہ اور علمی مجلس ہی اس اہم اور نازک کام کو انجام دے سکتی ہے۔

فاضل مؤلف کی فکری و فقہی صلاحیتوں سے بجا طور پر ملّت کو بڑی توقعات وابستہ ہیں کوئی ادارہ اس کام کا ذمہ لیتا اور مولانا اپنے دیگر مشاغل سے یکسو ہو کر تنہا اسی میں لگ جاتے تو جدید دَور کی نہایت مفید خدمت انجام پاتی۔
(ع)

برہان

جلد ۵۰	محرم الحرام	۱۳۸۳ھ مطابق جون ۱۹۶۳ء	شمارہ ۶

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

خدا کا شکر ہے جو سفر ۹ ستمبر ۶۲ء کو شروع ہوا تھا وہ بخیر و خوبی ۲۳ مئی ۶۳ء کو پورا ہوگیا اس مدت میں علم و ادب اور ملک و قوم کی بعض بڑی نامور اور محبوب شخصیتیں ہم سے ہمیشہ کے لئے جدا ہوگئیں، ان میں سابق صدر جمہوریہ ڈاکٹر راجندر پرشاد، ڈاکٹر محی الدین زور، خان بہادر مولوی محمد شفیع سابق پرفیسر عربی پنجاب یونیورسٹی لاہور، مولانا سعید انصاری اور جناب شفیق جونپوری خاص طور پر لائق ذکر ہیں۔

گذشتہ چند ماہ سے مکاتیب کناڈا نے نظرات کے صفحات پر قبضہ کر رکھا تھا اس لئے ان حضرات کی رسم تعزیت بر ہاں میں حسب معمول ادا نہ ہوسکی، جس کا افسوس ہے، اول الذکر ملک کی تحریک آزادی کے بلند پایہ لیڈر پہلے صدر جمہوریہ ہند ہونے کے ساتھ ساتھ اخلاق و اوصافِ ذاتی کے اعتبار سے بھی غیر معمولی شخصیت اور کردار کے انسان تھے، سادگی، مذہبیت، خلوص، رواداری اور مروت و وضعداری اُن کے خاص اوصافِ کمال تھے اور اِس حیثیت سے وہ صحیح معنی میں گاندھی جی کے نقشِ قدم پر چلنے والے تھے، علاوہ ازیں انگریزی زبان کے نامور مصنف اور اُردو فارسی کے فاضل بھی تھے،

ڈاکٹر محی الدین زور دکن کے مولوی عبدالحق تھے، انھوں نے خود بھی بلند پایہ تحقیقی کتابیں لکھیں، اور ادارہ ادبیات اُردو کے ذریعہ قدیم مخطوطات کو اڈٹ کر کے اور چھاپکر اور نوجوان نسل میں اُردو ادب کا ذوق اور تحقیق کا جذبہ پیدا کر کے اور عوام میں مختلف طریقوں سے اُردو کو مقبول بنا کر علماً و عملاً زبان اور اُس کے ادب کی وہ شاندار خدمات انجام دی ہیں کہ بابائے اُردو کو مستثنیٰ کر کے کوئی دوسرا شخص اُن کے حریف

ہونے کا مدعی نہیں ہو سکتا، مولوی محمد شفیع ہندوستان میں پہلے شخص تھے جنھوں نے مشرقی علوم و فنون پر خالص مستشرقین کے انداز میں خود بھی مخطوطات کی تحقیق و ترتیب اور مختلف تاریخی و ادبی موضوعات پر محققانہ مقالات لکھنے کا کام کیا اور اپنے فیض تربیت سے ایک ایسی نسل بھی پیدا کر دی جو برصغیر ہند و پاک کے مختلف گوشوں میں اسی نہج پر کام کر رہی ہے، مرحوم کی مسلسل مخلصانہ کوششوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک عرصہ تک پنجاب یونیورسٹی کا شعبۂ عربی و فارسی ہندوستان کی یونیورسٹیوں میں سب سے زیادہ باوقار شعبہ سمجھا جاتا تھا، ذاتی طور پر وہ خود بے حد محنتی اور اوقات کے بڑے پابند تھے پھر خوش قسمتی سے اُن کو پروفیسر محمد اقبال اور حافظ محمود شیرانی ایسے رفیق اور ڈاکٹر سید عبداللہ، اور شیخ عنایت اللہ ایسے تلمیذ مل گئے جنھوں نے اُردو زبان کے علمی سرمایہ میں کمیت اور کیفیت کے لحاظ سے بڑا قابلِ قدر اضافہ کیا اور اُس کا معیار اونچا کر دیا ہے، مرحوم بُرہان اور ندوۃ المصنفین کے بڑے قدرداں تھے اور وقتاً فوقتاً اڈیٹر بُرہان کے نام خطوط میں حوصلہ افزائی فرماتے رہتے تھے، چند برس ہوئے مرحوم کی علمی و تحقیقی خدمات کے اعتراف میں" ارمغانِ علمی" کے نام سے پنجاب یونیورسٹی نے ایک ضخیم کتاب شائع کی تھی جو مشرق و مغرب کے نامور فضلائے علوم مشرقیہ کے بلند پایہ مقالات کا بڑا قابلِ قدر مجموعہ ہے۔ اس کتاب سے مرحوم کے سوانح حیات اور اُن کے علمی کارناموں کا مفصل علم ہو سکتا ہے،

مولانا سعید انصاری دارالمصنفین اعظم گڈھ کے قدیم رفیق تھے، اگرچہ وہ اپنی طبیعت کے تلوّن اور عدم استقلال کی وجہ سے کسی ایک جگہ جم کر کام نہیں کر سکے، تاہم دارالمصنفین کے ساتھ تعلق اور پھر ہندوستانی اکاڈمی الہ آباد کے تماہی رسالہ ہندستانی کے اڈیٹر کی حیثیت سے انھوں نے جو کتابیں تالیف و ترتیب دیں اور جو مقالات لکھے وہ اُردو زبان کے سنجیدہ مصنفین کی فہرست میں اُن کا نام شامل و باقی رکھنے کی ضمانت ہیں، جناب شفیق جونپوری اُردو زبان کے نامور شاعر تھے اور اُن کا تعلق شعراء کے اُس گروہ سے تھا جو ترقی پسند شاعری کے اُس دور طمطراق میں بھی فکر و بیان کی پرانی قدروں کو سینہ سے لگاتے رہے، صرف یہی نہیں بلکہ اپنے فنی کمال و صنعت گری کے ذریعہ اُن کو مزید جلا بخشی اور ان کی عزت و آبرو قائم رکھی، لاشبہ نہیں کہ ان حضرات کی وفات ملک و قوم اور علم و ادب کے لئے بڑا حادثہ ہے، لیکن یہ دنیا یوں ہی چل رہی ہے اور چلتی رہے گی سدا رہے نام اللہ کا!

جو حضرات دارالعلوم دیوبند سے عموماً اور حضرت الاستاذ مولانا محمد انور شاہ الکشمیری سے خصوصاً تعلق و رابطہ رکھتے ہیں، اُن کو یہ معلوم کرکے بڑا صدمہ ہوگا کہ پچھلے دنوں مولانا محمد بن موسیٰ میاں سملکی کا انتقال جوہانسبرگ (جنوبی افریقہ) میں ہوگیا، موصوف گجرات کے ایک نہایت معزز اور متمول خاندان کے چشم و چراغ تھے، اللہ تعالیٰ نے اس خاندان کو دولت اور دین دونوں نعمتوں سے مالا مال کیا ہے، چنانچہ تجارت کے سلسلہ میں یہ خاندان ایک عرصہ سے جوہانسبرگ میں مقیم ہے اور دین داری کے تقاضہ سے اس خاندان کو دارالعلوم دیوبند اور اس کے اکابر سے دیرینہ و پختہ عقیدت و ارادت مندی کا تعلق رہا ہے، اسی تعلق کا نتیجہ تھا کہ مرحوم دارالعلوم دیوبند آئے، اور چند سال رہ کر علوم دینیہ و اسلامیہ کی تحصیل و تکمیل کی، راقم الحروف بھی اس زمانہ میں دیوبند میں زیرِ تعلیم تھا اور مرحوم ہمدرس و خواجہ تاش تھے، مرحوم کا مقصد صرف رسمی طور پر پڑھنا پڑھ لینا نہیں تھا بلکہ روحانی اور اخلاقی تعلیم و تربیت حاصل کرنا بھی تھا، اس لئے اوقاتِ درس کے علاوہ وہ حضرات اکابر کی خدمت میں حاضر رہتے اور اُن کا فیضِ صحبت اُٹھاتے تھے، اس سلسلہ میں اُن کو حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے خاص تعلق پیدا ہوا۔ جس نے بڑھتے بڑھتے یہ صورت اختیار کرلی کہ گویا مرحوم حضرت الاستاذ کے خاندان کے ایک فرد ہی تھے، اُن کو حضرت کے ساتھ صرف عقیدت و ارادت نہیں بلکہ درحقیقت عشق تھا، اور اس تعلق کی بنا پر حضرت الاستاذ کے تمام تلامذۂ خصوصی کے ساتھ بھی اُن کے معاملہ اور برتاؤ بالکل برادرانہ تھا، قدرت نے انہیں سب کچھ دے رکھا تھا، اس لئے انھوں نے خود حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی میں آپ کی اور آپ کی وفات کے بعد آپ کے متعلقین کی دل و جان سے عمر بھر وہ خدمت کی کہ کسی شاگرد نے کم کسی استاد کی ایسی خدمت کی ہوگی، اسی تعلق کا نتیجہ تھا کہ مرحوم نے حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی یادگار میں مجلسِ علمی کے نام سے ایک وقیع ادارہ لاکھوں روپیہ کے خرچ سے قائم کیا اور اسے ترقی دی، اس ادارہ کی طرف سے مختلف بلند پایہ کتابوں کے علاوہ حضرت شاہ صاحبؒ کی جملہ تصنیفات و تالیفات اور افادات بڑے اہتمام اور انتظام سے شائع ہوئے ہیں اور یہ سلسلہ برابر جاری ہے جیسا کہ مرحوم نے راقم الحروف کو ایک مرتبہ لکھا تھا، اُن کی تمنا یہ تھی کہ حضرت شاہ صاحبؒ کی زبان و قلم سے نکلا ہوا کوئی لفظ بھی بغیر اشاعت کے نہ رہے، مرحوم کی

آرزو یہ بھی تھی کہ حضرت الاستاذ کی ایک ایسی جامع سوانح عمری مرتب ہوجائے جو آپ کے شایانِ شان ہو، اس سلسلہ میں مجلسِ علمی نے نفحۃ العنبر کے نام سے ایک کتاب شائع کی ہے مگر اس سے حق ادا نہیں ہوا خود مرحوم کو بھی اس کا احساس تھا، حضرت الاستاذ کی ایک جامع سوانح عمری جو مسلم یونیورسٹی علی گڈھ کے ایک لکچرر ڈاکٹریٹ کے لئے راقم الحروف کی نگرانی میں بڑی محنت اور لگن سے مرتب کررہے ہیں انشاءاللہ ضرور شائع ہوگی، مگر افسوس ہے جس کو سب سے زیادہ اس کتاب سے خوشی ہوتی اب وہ دنیا میں نہیں رہا، ان اوصاف کے علاوہ مرحوم اسلام کے پُرجوش مبلّغ اور داعی بھی تھے اور اس راہ میں وہ بے دریغ دولت بھی خرچ کرتے تھے اور زبان وقلم سے بھی کام لیتے تھے، متقی و پرہیزگار ہونے کے باوجود بڑے شگفتہ مزاج اور خندہ جبیں تھے، خیر خیرات اور مستحق حضرات کی امداد کے معاملہ میں پیش پیش رہتے تھے، چند سال سے نابینا تھے، مگر پھر بھی صبر و شکر اور قناعت کی زندگی گذار رہے تھے، لیکن آخر اُن کا وقت موعود بھی آگیا اور وہ رفیقِ اعلیٰ سے جاملے، اللھم برد مضجعه وارحمہٗ۔

افسوس ہے پچھلے دنوں علی گڈھ میں ڈاکٹر ہادی حسن کا بھی انتقال ہوگیا، مرحوم مسلم یونیورسٹی میں فارسی کے بڑے دیرینہ پروفیسر تھے، انگریزی اور فارسی دونوں زبانوں کے بڑے خوش بیان مقرر اور فارسی شعر و ادب کے نامور محقق تھے، حافظہ بلا کا تھا، کسی کتاب کے صفحہ کے صفحہ بلاتکلف اپنی یاد سے پڑھ دیتے تھے، مسلم یونیورسٹی کے علاوہ ملک کی دوسری یونیورسٹیوں میں بھی ان کے علم و فضل اور تقریر و خطابت کی دھوم تھی، متعدد بلند پایہ کتابوں اور مقالات کے مصنّف تھے، ان کے فیضِ تعلیم و تربیت نے سیکڑوں نوجوانوں کو علم و فن کا استاذ اور ماہر بنادیا۔ بیوی کی وفات اور یونیورسٹی کی ملازمت سے سبکدوش ہونے کے بعد بالکل گوشہ نشین اور زندگی سے بیزار ہوگئے تھے، مگر مطالعہ اور تصنیف و تالیف کا شغل پھر بھی جاری تھا۔ خود اُن کا ذاتی کتب خانہ بڑی تعداد میں اہم اور بعض نادر الوجود کتابوں پر مشتمل ہے۔ اللہ تعالیٰ مغفرت و رحمت سے نوازے!

لامذہبی دور کا علمی و تاریخی پس منظر

مولانا محمد تقی صاحب امینی صدر مدرس مدرسہ معینیہ درگاہ شریف اجمیر

———( )———

نظریۂ اشتراکیت | (۵) نظریۂ اشتراکیت۔

یہ نظریہ کارل مارکس "KARL MARX" پیدائش ۱۸۱۸ء وفات ۱۸۸۳ء کی طرف منسوب ہے اوپر بیان کئے ہوئے افکار و تصورات کی عرصہ سے جو عمارت تعمیر ہو رہی تھی اس کو بالآخر انتہا تک پہونچنا ناگزیر تھا ادھر جاگیردارانہ و سرمایہ دارانہ ذہنیت کے رِستے ہوئے "ناسور" نے راہ کی تمام مشکلات کو دُور کر دیا تھا اور مروّجہ مذہب میں اتنی سکت نہ تھی کہ وہ زندگی میں افادیت و صلاحیت کے "جوہر" نمایاں کر کے کوئی کارنامہ انجام دے سکے،

حالات کا سرسری جائزہ | نظریۂ اشتراکیت کی باقاعدہ ترتیب و تدوین اگرچہ بعد میں ہوئی ہے لیکن حالات کی فطری رفتار خود ایک خاص انداز کے مستقبل کی نشاندہی کر رہی تھی، اور وقتاً فوقتاً ایسی تحریکیں شروع ہو کر بظاہر ناکام ہو رہی تھیں جو ایک طرف معاشرہ و سماج کی اندرونی زندگی کی "ترجمان" تھیں تو دوسری طرف آنے والے انقلاب کے لئے ساماں فراہم کر رہی تھیں۔

اجتماعیات کے ماہرین غالباً اس حقیقت سے انکار نہ کر سکیں گے کہ جب معاشرتی و سماجی زندگی انقلاب کے لئے آمادہ ہوتی ہے تو پہلے چھوٹی چھوٹی تحریکیں "مقدمۃ الجیش" کا کام دیتی اور فضا ہموار کرتی ہیں۔ یہ تحریکیں ظاہر نظر میں اگرچہ ناکام دکھائی دیتی ہیں لیکن ان کی تخم ریزی ہی کی بدولت "انقلاب" آگے چل کر تناور درخت کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔

چنانچہ "اشتراکیت" سے پہلے انگلستان ۱۸۳۴ئ میں سرمایہ داری کے خلاف مزدوروں کی ایک تحریک شروع ہوئی تھی اور چند ہفتوں میں اس کے ممبروں کی تعداد پچاس لاکھ تک پہونچ گئی تھی، تحریک کے اغراض و مقاصد یہ تھے:-

"ہمارا یہ مقصد نہیں ہے کہ صرف مزدوری بڑھانے پر لڑیں بلکہ ہم یہ چاہتے ہیں کہ سماجی نظام اس طور سے بدلا جائے کہ ہر انسان کو اپنی زندگی کے ہر احسن پہلو کو ترقی دینے کے لئے پوری سہولت اور مواقع فراہم ہوں"[1]

اس میں توڑپھوڑ اور شکست و ریخت کا کوئی اصول نہ تھا بلکہ اخلاق و کردار کے ذریعہ کوشش تھی کہ اشتراکی اصولوں پر نو آبادیاں قائم کرکے سرمایہ داروں کو اشتراکیت کے محاسن سمجھائے جائیں لیکن سرمایہ دارانہ نظام کے تسلط نے ذہنیتوں کو اس قدر مسخ کر دیا تھا کہ محض وعظ و پند سے کام چلنے والا نہ تھا بلکہ اس کے لئے مستقل انقلابی جدوجہد درکار تھی، چنانچہ ایک عرصہ تک کوشش کے باوجود ایک بھی کارخانہ دار اس تحریک کا ممبر نہ بن سکا اور چھ ماہ کے اندر ان تمام مزدوروں کو کارخانہ سے نکال دیا جو اس "سبھا" کے ممبر تھے،

چارٹسٹ تحریک تحریک کے لیڈروں کو اس جارحانہ کارروائی سے سخت مایوسی ہوئی اور بالآخر یہ تحریک ختم ہوگئی، پھر اس کے بعد "چارٹسٹ" نام سے دوسری تحریک شروع ہوئی جو اس سے زیادہ ترقی یافتہ تھی جیسا کہ ذیل کے چند اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے۔

"انسانی ترقی کی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ دنیا کے امیر طبقہ کی ہمیشہ یہ کوشش رہی ہے کہ غریب کو نہ اُبھرنے دیا جائے اور کیوں نہ ہو غریب کی غربت ہی سے تو امیر کی عمارت تیار ہوتی ہے امیر طبقہ اپنے رویے کو کتنا ہی اخلاقی ثابت کرنا چاہے لیکن یہ حقیقت کبھی نہیں چھُپ سکتی کہ امیر طبقہ غریب کو برابر لوٹ کھسوٹ رہا ہے۔

دنیا کے تمام توہمات کی جڑ میں یہی راز ہے کہ توہمات پھیلا کر امیر غریب کو ہمیشہ کے لئے

---
[1] سرمایہ ص۹

غریب رکھنا چاہتا ہے، انسان کی یہ خواہش کہ وہ دوسرے کی محنت سے فائدہ اٹھائے انسانیت کا بنیادی گناہ ہے سب گناہ اسی واحد گناہ سے پیدا ہوتے ہیں یہی وہ گناہ ہے جس نے دنیا میں نفاق اور فساد پھیلا رکھا ہے اور انسانی تاریخ کو ظلم وستم کی ایک داستان بنا رکھا ہے :-

اس تحریک کے لیڈروں کا یہ خیال بھی تھا کہ غریب طبقہ کی تباہی کا ذمہ دار سرمایہ دارانہ طریق پیداوار ہے، چنانچہ

"ہم انفرادی طور پر سرمایہ دار کو موجودہ سماجی تباہی کا ذمہ دار نہیں ٹھہراتے ہیں ایسا کرنا بے انصافی ہوگی، یہ تباہی غلط سماجی نظام کا نتیجہ ہے، اس نظام کے طریقۂ کار پر کسی واحد سرمایہ دار کو اختیار نہیں ہے، سرمایہ دار بھی اس نظام سے مجبور ہے"

فرانس اور انگلستان کی اٹھارہ سالہ جنگ کی توجیہ لیڈروں کی نظر میں یہ تھی :-

"یہ لڑائی اس لئے ہوئی کہ انگلستان کے سرمایہ داروں کیلئے لڑائی کرنا سود مند تھا کیونکہ ہماری سرمایہ دار جماعت انقلاب کو دبانا چاہتی تھی اور اپنی تجارت کے لئے منڈی پیدا کرنا چاہتی تھی۔"[1]

تحریکوں کی ناکامی کی وجہ مؤرخین کے نزدیک پہلی تحریک کے ناکام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا کوئی واضح پروگرام نہ تھا اور دوسری کی وجہ یہ ہوئی کہ پروگرام کے باوجود موجودہ دور کے مطابق سرمایہ کی "سائنٹفک" تحلیل نہ کی جا سکی تھی لیکن مبصرین کے نزدیک ان دونوں کی بظاہر ناکامی کی اصل وجہ یہ ہے کہ معاشرتی اور سماجی زندگی میں ابھی "انگیز و ہموائی" کی وہ طاقت نہ پیدا ہوئی تھی جو نئے انقلاب کو جذب کرنے کے لئے درکار تھی یا وہ "ظرف" نہ تیار ہوا تھا جس میں زندگی کی نئی عمارت سما سکتی۔

غرض ان دونوں کی ناکامی کے بعد "کارل مارکس" نے اشتراکیت کی ترتیب وتدوین کا پروگرام بنایا اور ان تمام محرکات وعوامل سے فائدہ اٹھایا جو اب تک اس راہ میں حائل بنے تھے۔

---

[1] سرمایہ صفحہ ۱۰ و ۱۱

نظریہ کو جانچنے کے لئے چند اصول | کسی "نظریہ" کی اصل "تہ" تک رسائی حاصل کرنے کے لئے تین حیثیتوں سے اس کا مطالعہ ضروری ہے :-

(۱) انسان اور کائنات کو اس میں کس نقطۂ نگاہ سے دیکھا گیا ہے ؟

(۲) اس کا تعلق زندگی کے کسی ایک شعبہ سے ہے یا وہ پوری زندگی پر محیط ہے ؟

(۳) زندگی میں اس کے اثرات کس قسم کے ظاہر ہو رہے ہیں ؟

یہ تین حیثیتیں گویا تین اصول ہیں جو نظریہ کو جانچنے اور معاشرتی فلاح و بہبود میں اس کے مقام کے تعین کے لئے ناگزیر ہیں ۔

جب اشتراکیت کو ان اصولوں پر جانچا جاتا ہے تو یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ یہ نظریہ لامذہبی دور کے گذشتہ تمام نظریات سے ترقی یافتہ ہونے کے ساتھ ان کو عملی شکل میں متشکل کرکے لامذہبیت کو انتہا تک پہنچانے والا ہے جیسا کہ کارل مارکس اور دوسرے اشتراکی لیڈروں کی درج ذیل تشریحات سے ظاہر ہوتا ہے ۔

اشتراکی فلسفہ کی تشریح | کارل مارکس نے اشتراکی فلسفہ کو اس طرح بیان کیا ہے :-

میرے سارے غور و فکر کا مرکزی تصور جس سے میں نے تمام دوسرے نتائج اخذ کئے ہیں یہ ہے کہ ایک جماعت کے افراد اپنی اقتصادی ضرریات کی تکمیل کا سامان پیدا کرنے کے لئے ایک دوسرے کے ساتھ ایک خاص قسم کے معاشی تعلقات قائم کرنے پر مجبور ہوتے ہیں، ان تعلقات کے ظہور میں ان کی خواہش یا مرضی کو کوئی دخل نہیں ہوتا اور ان کا سارا دارومدار کسب معاش کے ان قدرتی مادی ذرائع پر ہوتا ہے جو کسی خاص وقت پر موجود ہوں، ان تعلقات کا مجموعہ جماعت کا "معاشی نظام" کہلاتا ہے اور یہی نظام وہ اصلی بنیاد ہے جس پر سیاست اور قانون کی ساری عمارت کھڑی کی جاتی ہے اور جو خاص قسم کے اجتماعی تصورات کو پیدا کرنے کا موجب ہوتا ہے، گویا مادی ضرریات کو پیدا کرنیکا طریق انسان کی ساری اجتماعی سیاسی اور روحانی زندگی پر اثر انداز ہوتا ہے، یہ انسان کے نظریات اور تصورات نہیں جو ان کی مادی زندگی کو معین کرتے ہیں بلکہ یہ ان کی مادی

زندگی ہے جو ان کے تصورات اور نظریات کو معین کرتی ہے کچھ عرصہ کے بعد ضروریات کی بہم رسانی کے قدرتی ذرائع ترقی کر کے ایک ایسے مرحلہ پر پہونچ جاتے ہیں جہاں وہ افراد کے موجودہ معاشی تعلقات کے ساتھ یا ملکیت کے ان تعلقات کے ساتھ جن میں وہ پہلے عمل کرتے رہے ہیں مزاحم ہونے لگتے ہیں۔

اگرچہ یہ تعلقات خود بھی ذرائع پیداوار کی نشوونما کی ایک خاص شکل کی حیثیت رکھتے ہیں تاہم یہ ان کی نشوونما کے لئے ایک رکاوٹ بن جاتے ہیں۔

ایسی حالت میں اجتماعی انقلاب کے ایک دَور کا آغاز ہوتا ہے معاشی بنیادوں کے بدلتے ہی ان کے اوپر کی ساری تعمیر (مذہبی، اخلاقی، روحانی، سیاسی، قانونی اور علمی نظریات و تصورات) بتدریج یا فی الفور بدل جاتی ہے، اس تغیر پر غور کرتے ہوئے ہمیں اس مادی تغیر میں جو ضروریاتِ زندگی کی بہم رسانی کے لئے ضروری اقتصادی حالات کے اندر رونما ہوتا ہے (اور جس کا صحیح اندازہ لگانا ایسا ہی آسان ہے جیسا کہ قوانینِ طبعی کے عمل کا اندازہ لگانا) اور اُس تغیر میں جو قانونی، سیاسی، مذہبی، ہنری یا علمی تصورات، مختصر یہ کہ نظریات میں رونماء ہوتا ہے اور جس کے ذریعہ سے لوگ اس تصادم کا احساس کرتے ہیں اور اُسے اپنی جد وجہد سے انجام تک پہونچاتے ہیں فرق کرنا چاہئے جس طرح ہم ایک فرد انسانی کی شخصیت کا صحیح اندازہ اس رائے کی بناء پر قائم نہیں کر سکتے جو وہ اپنے بارے میں رکھتا ہے اسی طرح ہم اس قسم کے اجتماعی تغیر کے دَور کی ماہیت کا صحیح اندازہ اس کے تصورات اور نظریات سے نہیں لگا سکتے بلکہ ہمیں چاہئے کہ ہم ان تصورات اور نظریات کا سبب مادی زندگی کے اندرونی تضاد میں یعنی اس تصادم میں تلاش کریں جو سامانِ زندگی پیدا کرنے والی اجتماعی قوتوں اور ان معاشی تعلقات کے درمیان جن کے ذریعہ سے سامانِ زندگی پیدا ہو رہا ہے رونما ہونے کو تیار رہتا ہے۔"[1]

---

[1] اقتباس از قرآن و علمِ جدید۔

انیگلز کا اختصار | اس اقتباس سے ظاہر ہے کہ "مارکس" نے اپنے فلسفہ میں صرف معاشی و اقتصادی گتھیاں سلجھانے کی کوشش نہیں کی ہے بلکہ اس نے پوری زندگی کے لئے نیا فلسفہ وضع کیا ہے جس میں انسان کی مادی ضروریات کو مقصدِ حیات قرار دے کر تمام اخلاقی روحانی علمی اقدار کے لئے اس کو "محور" بتایا ہے، مزید وضاحت "اینگلز" پیدائش ۱۸۲۰ء وفات ۱۸۹۵ء کے اس بیان سے ہوتی ہے:۔

"مارکس" نے اس سادہ حقیقت کا کھوج لگایا کہ اس سے پہلے کہ انسان سیاست، علم، ہنر مذہب وغیرہ میں دلچسپی لے سکے یہ ضروری ہے کہ اُسے خوراک، پانی، کپڑا اور مکان میسر ہوں، اس کا یہ مطلب ہے کہ زندگی کے اس سامان کی بہم رسانی جو فوری طور پر ضروری ہے اور اس کے ساتھ ہی ایک قوم یا ایک دَور کی نشو ونما کا موجودہ مرحلہ بھی وہ بنیادیں ہیں جن پر سیاسی رسم ورواج اور قانونی نظریات اور ہنری بلکہ مذہبی تصورات تعمیر کئے جاتے ہیں یعنی اوّل الذکر کو ایک سبب یا اصل کے طور پر پیش کرنا چاہئے حالانکہ آج تک اوّل الذکر کی تشریح کے لئے اکثر موخر الذکر کو ایک سبب کے طور پر پیش کیا جاتا رہا ہے"[1]

ایک غلط فہمی کا ازالہ | جو لوگ اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ اشتراکیت صرف معاشی حل ہے جس کا انسانی اقدار و دیگر ضروریات سے کوئی تصادم نہیں ہے انھیں "اینگلز" کی یہ عبارت ملاحظہ کرنی چاہئے:۔

"کائنات کی وحدت اس کے وجود میں پوشیدہ نہیں ہے بلکہ اس کی مادیت میں ہے اور یہ بات ایسی ہے کہ فلسفے اور طبعیات کے طول طویل اور آہستہ رَو ارتقاء سے ثابت ہو چکی ہے حرکت ہی ہے جس سے مادے کا وجود عبارت ہے کہیں اور کبھی کسی طور پر بھی مادہ بغیر حرکت کے نہیں رہا ہے اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ حرکت بغیر مادے کے وجود رکھتی ہو، اب اگر سوال کیا جائے کہ پھر خیال اور ادراک کی حقیقت کیا ہے اور ان کا وجود کہاں سے آیا تو کھلی ہوئی بات ہے کہ وہ انسانی دماغ کی پیداوار ہیں اور خود انسان عالمِ فطرت کی پیداوار ہے اور اپنے ماحول میں اور اپنے ماحول کے ساتھ نشو ونما پاتا گیا ہے پھر اسی

---

[1] اقتباس از قرآن و علم جدید

کے ساتھ یہ بھی صاف ہے کہ انسانی دماغ جو کچھ پیدا کرتا ہے وہ بھی آخر تک تجزیہ کیا جائے تو خود عالم فطرت کی ہی پیداوار ہے اور وہ عالمِ فطرت کے باقی رشتے کے متضاد نہیں بلکہ عین اسی کے مطابق ہوتی ہے .... تمام تر فلسفے کا خاص طور سے ہمارے زمانہ کے فلسفہ کا سب سے بڑا بنیادی سوال یہ ہے کہ فکر اور وجود روح اور عالمِ فطرت کا باہمی تعلق کیا ہے دونوں میں سے کون مقدم ہے روح یا فطرت؟ فلسفیوں نے اس سوال کے جواب دے کر خود کو دو بڑے گروہوں میں تقسیم کر لیا ہے۔ فلسفیوں کا وہ گروہ جو اس پر زور دیتا ہے کہ روح کا وجود عالمِ فطرت سے پہلے تھا اور اسی بناء پر وہ اس نتیجے پر پہونچتا ہے کہ کائنات کی تخلیق کسی نہ کسی شکل میں ہوئی۔ اس گروہ کو غیبت پرست کہا جائے گا فلسفیوں کا دوسرا گروہ ہے جو عالمِ فطرت کو بنیادی طور سے اوّل مانتا ہے یہ گروہ مادیت کے ماننے والوں کے مختلف نظریات سے تعلق رکھتا ہے .... مارکس نے قطعی طور پر صرف غیبت پرستی کو ہی رد نہیں کیا ہے جس کا کسی نہ کسی صورت میں مذہب سے سمبندھ رہا ہے بلکہ ان خیالات کو بھی نہیں بخشا ہے جو خاص طور سے عہد حاضر میں بُری طرح پھیلے ہوئے ہیں یعنی ھیوم اور کانٹ فلسفیوں کے نظریات کو اور تشکیک تنقید و تنقیح مثبتی وغیرہ کی مختلف صورتوں کو بھی رد کر دیا ہے۔ مارکس نے اس طرح کے فلسفے کو آئی ڈیل ازم "IDEALISM" کی "رجعت پرستانہ" رعایت کہا ہے اور اسے یوں تعبیر کیا ہے کہ "شرما حضوری سے مادیت کو قبول کر کے دنیا بھر کے سامنے اس سے انکار کر دیا جائے"۔[1]

اشتراکی فلسفہ کی بنیاد مادیت پر قائم ہے اشتراکیت کی بنیاد فلسفۂ مادیت پر قائم ہے جس کا ذکر قدیم فلسفہ میں موجود ہے اور جدید دور میں فیورباخ "FEUERBACH" (پیدائش ۱۸۰۴ء وفات ۱۸۷۲ء) نے اس کو مزید وضاحت و استقلال کے ساتھ پیش کیا ہے۔

---

[1] کارل مارکس ص ۱۲

یہ فلسفہ مذہبیات و دینیات بلکہ ہر طرح کی مابعد الطبعیات کے خلاف مستقل جہاد ہے۔

کارل مارکس اسی کا معتقد تھا اور اس کے تسلسل و ہمواری یا جامع و مانع ہونے میں اس کو جو خامیاں نظر آئیں ان کو دور کرکے جدید انداز میں اس نے پیش کیا ہے۔ مثلاً اشتراکی لیڈروں کے الفاظ میں یہ خامیاں کہ

(۱) مادیت کے نظریئے نمایاں طور پر "میکانکی" ہیں جو کیمسٹری اور بایولوجی کی جدید ترین ترقیوں سے واسطہ نہیں رکھتے ہیں۔

(۲) مادیت کے پرانے نظریئے تاریخی اور جدلیاتی عمل سے بالکل بیگانہ تھے اور پختگی، ہمواری اور جامعیت کے ساتھ ارتقاء کے نظریئے سے پوری طرح وابستہ نہیں رہتے تھے۔

(۳) مادیت کے پُرانے نظریئے "انسانی جوہر" کو مطلق شکل میں دیکھتے تھے یہ نہیں کہ اسکو خاص تاریخی تسلسل میں تمام سماجی تعلقات کا ایک مجموعہ سمجھ کر دیکھیں، یہی وجہ تھی کہ مادیت کے تمام پُرانے نظریئے دنیا کی صرف ترجمانی کر دیتے ہیں حالانکہ ضرورت اس بات کی ہے کہ دنیا کو بدل دیا جائے یا دوسرے لفظوں میں یوں کہیں کہ وہ پُرانے نظریئے انقلابی عملی سرگرمی کی اہمیت کو سمجھتے ہی نہیں ہیں[1]

اشتراکیت کی توثیق کے لئے نظریۂ ارتقاء سے کام لیا گیا ہے | نظریۂ اشتراکیت کی توثیق کے لئے "ڈاروِن" کے نظریۂ ارتقاء سے کام لیا گیا ہے اور اس کی مدد سے تاریخ کا مادی نظریہ (کہ انسانی تاریخ کی ہر سوسائٹی میں پیداوار اور پیداوار کی اجناس کا تبادلہ ہر سوشل نظام کی بنیاد رہا ہے) وضع کرکے سماجی ارتقاء کا قانون دریافت کیا گیا ہے جیسا کہ "اینگلز" نے مارکس کی قبر پر تقریر کرتے ہوئے کہا تھا:-

"ڈارون نے قدرت اور مارکس نے سماجی ارتقاء کا قانون دریافت کیا، اس نے موجودہ سرمایہ دارانہ دَور اور بورژوائی سماج کے محرکات بتائے اس کے قدر زائد کے نظریہ نے علم المعیشت کی گتھیوں کو سلجھایا۔ مارکس نے ہم کو یہ سمجھایا کہ انسانوں کو سیاست علوم و فنون اور مذہب کی طرف اپنی توجہ مبذول کرنے سے پیشتر کھانے پینے اوڑھنے پہننے کی

---

[1] کارل مارکس صفحہ ۴۹

ضرورت ہوتی ہے اور کسی ملک کے دستور، اصول قانون، علوم و فنون اور ایک حد تک ملک کے باشندوں کے مذہب کی شریعت کے بنیادی اصول کسی سماج کے اقتصادی حالات میں پنہاں ہوتے ہیں اور اگر کسی ملک کے آئین و قوانین اور مذہبی تخیلات کی بابت یہ معلوم کرنا ہو کہ وہ کیوں اور کس طرح پیدا ہوئے؟ تو اس ملک کی اقتصادی تاریخ پر نظر ڈالنی چاہئے کیونکہ کسی زمانہ کے اقتصادی حالات ہی ان خیالات کا سرچشمہ ہوتے ہیں[1]

"ڈارون" کا ارتقائی قانون حیاتیاتی مرحلہ کا ہے اور ظہور انسان پر ختم ہو جاتا ہے لیکن "مارکس" کا ارتقائی قانون انسان سے شروع ہو کر معاشی نظام کو اپنا راستہ بناتا اور عالمگیر اشتراکی انقلاب کی طرف حرکت کرتا ہے، اس طرح کہ مادہ ترقی کرکے جب انسان تک پہونچا تو اس نے پیداوار و طریق پیداوار (مادی ضروریات) کو اپنا نصب العین بنایا اور بتدریج ارتقاء کے نتیجہ میں اس میں تبدیلیاں ہوتی رہیں اور بالآخر پوری دنیا میں ایک اشتراکی انقلاب رُونما ہو جائے گا۔

نظریۂ جبلّت و جنسیت دونوں کا مظاہرہ ہے

اشتراکیت میں اوپر بیان کئے ہوئے نظریۂ جبلّت و جنسیت دونوں کا مظاہر پایا جاتا ہے کیونکہ اس نظام میں نہ زندگی کے باریک تاروں کو چھیڑنے کی کوئی کوشش ہوئی ہے اور نہ فطرت وغیرہ زندگی کے مؤثرات و محرکات کو تسلیم کیا گیا ہے، بس اصل زندگی انسان کی اقتصادی حالت اور اس کی حیوانی ضروریات ہی کو قرار دیا گیا ہے جیسا کہ "اشتمالی منشور" میں ہے۔

"کیا اس چیز کو ذہن نشین کرنے کے لئے کہ مادی حالات کے بدلنے سے انسانی افکار و نظریات سماجی تعلقات اور معاشرتی حالات بدلتے رہتے ہیں کسی گہرے مطالعہ اور ژرف نگاہی کی ضرورت ہے؟ افکار کی تاریخ سے اس کے سوا کچھ اور نہیں ثابت ہوتا کہ فکر انسانی مادی حالات کے بدلنے سے متغیر ہوتا رہتا ہے"[2]

مارکسی عقیدہ کے مطابق انسانی سوسائٹی کے نشوونما میں ہمیشہ ایک ہی خیال کام کرتا رہا ہے اور وہ یہ کہ اوّلین ضروریاتِ زندگی کس طرح فراہم کی جائیں اور کسب معاش کے ذرائع کا تحفظ کیونکر ہو سکتا ہے

---

[1] سرمایہ ص۳۱ [2] اشتمالی منشور ص۳۸

اس کی سبیل اس طرح نکالی گئی کہ

"آئین حکومت و قوانین معاشرت کی پابندیاں لازم کی گئیں لیکن انسانی خصلت ہے کہ قانونی پابندیاں ناگوار گذرتی ہیں اس لئے فلسفہ کی منطق اور مذہبی احترام کی ضرورت ہوئی، اس طرح آئینِ حکومت طرزِ معاشرت فلسفہ اور مذہب وغیرہ ان سب کی "تہ" میں اقتصادی ضروریات کا راز مخفی ہے"[1]

حاصلِ بحث | مذکورہ اقتباسات سے ظاہر ہے کہ

(۱) اشتراکیت میں انسان اور کائنات کو ایک خاص زاویۂ نگاہ سے دیکھا گیا ہے جس میں خدا روح، مذہب اور اخلاق وغیرہ انسانی اقدار کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے بلکہ یہ سب معاشی حالات کے تابع انسان کے وضع کردہ ہیں۔

(۲) اشتراکیت صرف معاشی نظام نہیں ہے بلکہ ایک مستقل فلسفہ ہے جو معاشی راہ سے انسان کی پوری زندگی پر حاوی ہے اور مخصوص طریقہ پر زندگی کی تشکیل کرتا ہے۔

(۳) اس فلسفہ پر ٹھیک ٹھیک عمل درآمد کی صورت میں جس قسم کی سوسائٹی بروئے کار آتی ہے اس سے چھٹی صدی عیسوی کی مزدک ایرانی تحریک کی یاد تازہ ہوتی ہے کہ جس میں مزدک نامی مجوسی پیشوا نے ہوا۔ پانی کی طرح زر، زمین، اور زن تینوں کو مشترک ملک قرار دیا تھا اور جس کا شعار عام اباحیت اور اقوال و افعال میں آزادی تھی[2]

حقیقی مذہب کے ساتھ سمجھوتہ کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا | ظاہر ہے کہ ان حالات میں مذہب کے ساتھ کسی قسم کے سمجھوتہ کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ہے خود "مارکس" یہی کہا کرتا تھا کہ مذہب انسان کے دل و دماغ پر وہی اثر کرتا ہے جو افیون کرتی ہے[3] اور لینن نے اپنی تقریر میں کہا تھا کہ

"ہم یہ بات یقیناً کہتے ہیں کہ ہم خدا کو نہیں مانتے ہم پوری طرح جانتے ہیں کہ پادریوں، جاگیرداروں اور بورژوا طبقہ نے خدا کا نام اس لئے استعمال کیا ہے کہ وہ اپنے لوٹ کھسوٹ پر مبنی مفاد کی تکمیل کر سکیں"[4]

---

[1] انقلاب روس ص۹۶ [2] الملل والنحل ج۱ ص۶۶ [3] انقلاب روس ص۲۳۰ [4] لینن کی مجموعی تحریریں ج

اصل بات یہ ہے کہ اشتراکی لیڈروں کو حقیقی مذہب سے سابقہ ہی نہیں پڑا اُن کے سامنے مروجہ دو قسم کے مذاہب تھے،

(۱) قنوطی مذہب، جو زندگی کی کشمکش سے گریز کی تعلیم دیتا ہے اور مذہبی انسان جمود و خمود کی نذر ہو کر نہایت تنگ دائرہ میں محدود ہو جاتا ہے۔

(۲) سیاسی مذہب، جو سیاست کے لئے بطور آلۂ کار استعمال ہوتا ہے اور اس میں انسان کا مفاد مذہب پر غالب آجاتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ ان دونوں مذہبوں نے ہمیشہ طبقاتی کشمکش کو فروغ دیا ہے اور سرمایہ دارانہ و جاگیر دارانہ ذہنیت کی پشت پناہی کی ہے اس طرح انسانیت کی تذلیل میں جاگیرداروں اور مذہبی نمائندوں نے ایک دوسرے کا ہاتھ بٹایا ہے۔

لیکن جہاں تک حقیقی مذہب کا تعلق ہے اس کی بنیاد ہی طبقاتی کشمکش کو ختم کر کے مساوات پر قائم ہوتی ہے، اس کی نظر میں عزت و شرافت کا معیار امارت و ثروت نہیں ہے بلکہ اخلاق و کردار کی استواری ہے وہ فرائض کی اہمیت پر زیادہ زور دیتا ہے اور حقوق کو اس سے متعلق کرتا ہے، یعنی جس طرح اس کی عدالت سے ہر شخص کو یہ حق ملتا ہے کہ وہ زندہ رہے اور ضروریاتِ زندگی سے منتفع ہو اس سے زیادہ اس بات کی تاکید کی جاتی ہے کہ وہ دوسرے کو زندہ رہنے دے اور ایثار و قربانی میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کرے اور اس طرح خود کو فنا کر کے دوسرے کے بقاء کا سامان فراہم کرے یہی وجہ ہے کہ اس مذہب کے بروئے کار آنے کے وقت ہمیشہ غرباء اور ایثار پیشہ لوگوں نے اس کی دعوت پر لبیک کہا ہے اور سرمایہ دار و مذہبی نمائندوں نے مخالفت کی ہے۔

موجودہ حالات میں مستقبل کی نشان دہی

بہر حال اس وقت لامذہبی دَور اپنے تکمیلی مراحل طے کر رہا ہے اور دنیا افراط و تفریط دونوں راہوں کا تجربہ کر رہی ہے، ایک طرف انسان آتش فشاں پہاڑ پر بیٹھا ہوا اپنی موت کا منتظر ہے۔ اور دوسری طرف حقیقی مذہب محبت و رحمت کی وسیع چادر پھیلائے ہوئے انسان کے تحفظ کی ضمانت پیش کر رہا ہے۔

مادی دَور کے مفکّرین موجودہ صورتِ حال سے یقیناً خائف اور انجام سے نہایت مایوس ہیں لیکن جن لوگوں نے " مارکس " کے نظریۂ جدلیت " کا وسیع النظری سے مطالعہ کیا ہے انہیں مایوس نہ ہونا چاہئے جیسا کہ درجِ ذیل تشریح سے واضح ہوتا ہے۔

" مارکس اور اینگلز کے نزدیک ارتقاء یا نشوونما دیہ ہے کہ جن منزلوں سے گذرا جا چکا ہے انہیں سے پھر گذرنا ہوتا ہے لیکن یہ دھراؤ پہلے ہی کی طرح نہیں ہوتا اس سے بدلا ہوا ہوتا ہے، پہلے کے مقابلہ میں بلند تر سطح پر ہوتا ہے (اسی کو نفی کی نفی کہا گیا ہے) " ارتقاء " یُوں کہنا چاہئے کہ چکروں میں ہوتا ہے مگر چکر اسی ایک ڈگر اسی پہلے کی لائن پر نہیں کاٹے جاتے، ارتقاء میں چھلانگ بھی ہوتی ہے خلفشار اور انقلاب بھی۔ [1]

اس سے ظاہر ہے کہ یہ لا مذہبی دَور جب اپنے تکمیلی مراحل طے کرلے گا تو دنیا پھر مذہب کی طرف آئے گی اور یہ مذہب یقیناً پہلے کی طرح نہ نظر آئے گا بلکہ اس کے مقابلہ میں بلند تر سطح پر ہوگا اس کے بنیادی خدوخال کیا ہوں گے ؟ نشوونما کس انداز کا ہوگا ؟ افادیت وصلاحیت ناپنے کا پیمانہ کیسا ہوگا ؟ ان تمام مباحث کے لئے راقم کی کتاب مذہب کی " نشاۃ ثانیہ " کا انتظار کرنا چاہیے۔ !!!

---

[1] مارکس کا خط اینگلز کے نام مورخہ ۸ جنوری ۱۸۶۸ء از کارل مارکس ص ۴۹

بسم اللہ الرحمن الرحیم

خاص الفقہ

ایک دکھنی تعلیمی مثنوی مؤلفہ حاجی محمد رفعتی فتاحی

مرتبہ
مولانا ابوالنصر محمد خالدی صاحب

فتاحی کی اب تک تین مثنویوں کا پتہ لگا ہے :-

۱- مفید الیقین : اس میں سیدنا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت اور خاص طور پر آپ صلعم کے معجزے منظوم کئے گئے ہیں، تین ہزار سے کچھ زائد اشعار کی یہ مثنوی سنہ دس سو چپانوے ہجری میں مکمل ہوئی۔

ملاحظہ ہو۔ اردو قلمی کتابوں کی فہرست کتب خانہ (مختاریہ) سالار جنگ۔ حیدرآباد دکن۔ سنہ تیرہ سو چہتر ہجری۔ صفحہ سات سو باون۔

۲- شعب ایمان : (شعب بروزن خسر۔ شعبہ کی جمع) سوا سو شعر کی اس مختصر مثنوی میں مسلمانوں کو جن جن چیزوں پر ایمان لانا ضروری ہے ان سب کو نظم کیا گیا ہے، یہ سنہ گیارہ سو تیس ہجری میں قلم بند کی گئی۔

تفصیل کے لئے محوّلہ صدر فہرست کا صفحہ ایک سو پینتالیس اور "ہماری زبان" مورخہ یکم جولائی سنہ انیس سو اکسٹھ ملاحظہ ہو۔

۳- خاص الفقہ : اس میں فتاحی فرماتے ہیں :

کہ خاص الفقہ نام اس کا تو جان	سو نعمان کے ہے پاک مذہب میں مان	شعر نشان ۹
یو فتاحی جو رفعتی سو مدام	ثنا حمد رب پر نبی پر سلام	ش ۷۴۰
سو خاص الفقہ تو سمجھ اس کا نام	خدا کے کرم سوں ہوا ہے تمام	ش ۷۴۱
ہزار ایک پر سو واڑتیس سال	شروع ہیں یہ ہجرت کے نیکو خصال	ش ۷۴۲
محرم کے غرۃ کو ہو یو تمام	ہو یوم الاحد میں نبی پر سلام	ش ۷۴۳
کیا ہوں یہ ایلور میں تو پچھان	مبارک رسالہ ہوا ختم جان	ش ۷۴۴

مثنوی کا اجمالی تعارف خود صاحب مثنوی نے ان بیتوں میں کر دیا ہے، نثر عاری میں اس کی وضاحت یہ ہے کہ محمد رفعتی نامی بزرگ جن کا تخلص فتاحی تھا۔ خاص الفقہ نامی ایک مثنوی بروز یکشنبہ بتاریخ یکم محرم سنہ گیارہ سو اڑتیس ہجری مطابق انتیس اگست سنہ سترہ سو پچیس عیسوی میں بمقام ایلور واقع ریاست آندھرا مکمل کی، اس میں امام ابوحنیفہ نعمان بن ثابت رضی اللہ عنہ کے (م ایک سو پچاس ہجری) مسلک کے مطابق عقائد اور اس کے بعد عبادات کے احکام بیان کئے ہیں، ابتدائی ۷ بیتوں میں حمد و نعت وغیرہ ہے، پھر عقائد کی تفصیل کے بعد طہارت، اذان، نماز، زکوٰۃ، فطرہ، خمس، روزہ اور حج کے مسائل ہیں، آخر میں مصنف نے مثنوی کی تالیف کے وقت و مقام کا ذکر کرتے ہوئے دعا پر اصل مثنوی ختم کر دی، اس کے بعد موضوع سے غیر متعلق تقریباً سرسٹھ اشعار کی ایک مستقل مناجات ہے، اس مناجات کے اختتام پر فتاحی نے مومنوں سے دعا کی درخواست کر کے قلم ہاتھ سے رکھ دیا۔

مخطوطہ کی صوری تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو "کتب خانہ آصفیہ کے اردو مخطوطات" جلد دو۔ صفحہ چوہتر، حیدرآباد۔ سنہ تیرہ سو اکاسی ہجری۔

مفید الیقین کے اختتام کا سنہ دس سو پچانوے ہجری ہے، اس وقت فتاحی کی عمر اگر پچیس سال کے لگ بھگ فرض کی جائے تو خاص الفقہ کے مکمل ہونے تک ان کی عمر کا چھٹا دہا پورا ہو چکا ہوگا۔ آپ جانتے ہیں کہ مناجات میں عموماً بندہ اپنے مالک سے اپنی شخصی آرزوں اور دلی ارمانوں کے پورا کرنے کی استدعا کرتا ہے۔ فتاحی بھی اپنی زندگی کے آخر وقت کو یاد کر کے قبر و حشر کی ہولناکیوں سے

پناہ مانگتے ہوئے دوزخ کے عذاب سے بچنے، جنت کی نعمت سے بہرہ ور اور اللہ کے دیدار سے مشرف ہونے کی التجا کرتے ہیں۔ مناجاتی ابیات کی سرسری قراءت ہی سے ایک معتدل مزاج قاری کو اندازہ ہو جاتا ہے کہ مصنف پر خوف ورجا کی جو کیفیت طاری ہے وہ عارضی ہے اور نہ رسمی وظاہری بلکہ یہ اس کے گہرے قلبی احساسات کا پرتو ہے۔ غالباً اسی خلوص وصداقت کی وجہ سے مناجات کی اثر انگیزی، سادگی وبے ساختگی میں شروع سے آخر تک کوئی کمی نظر نہیں آتی، کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان ابیات کی تنظیم کے وقت مصنف کو اعذر اللہ الی امرئ اخر اجلہ حتی بلغ ستین سنۃ (صحیح البخاری کتاب الرقاق ۸۱ باب من بلغ ستین سنہ الخ ۵) اور عمر امتی من ستین سنۃ الی سبعین سنۃ میری امت کے افراد کی عمریں (عموماً) ساٹھ اور ستر سال کے درمیان ہیں (سنن الترمذی۔ کتاب الزھد۔ باب ماجاء فی فناء اعمار ھذہ الامۃ ۲۳) جیسے فرمودات رسالت صلعم بار بار یاد آ رہے ہیں۔

پیش نظر مثنوی کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ فتاحی عربی زبان اور تفسیر وفقہ میں مہارت رکھتے تھے، آخر الذکر علم ان کا خصوصی موضوع معلوم ہوتا ہے۔ اس مثنوی میں فقہ حنفی کے مطابق جو مسائل بیان کئے گئے ہیں وہ اس مذہب کی نہایت معتبر کتابوں سے ماخوذ ہیں، ایک جگہ (چھ سویں بیت) انھوں نے اس مسلک کی تین نہایت اہم کتابوں ــــــ قدوری (المختصر فی فروع الحنفیۃ از احمد بن محمد القدوری م ۴۲۸ ھ) کنز الدقائق (از عبداللہ بن محمد النسفی م ۷۱۰ ھ) اور شرح وقایۃ (الروایۃ فی مسائل الہدایۃ از عبداللہ بن مسعود م ۷۴۷ ھ) کا ذکر کیا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مثنوی کے جملہ مضامین معتمد علیہ کتابوں پر مبنی ہیں۔

بعض وقت ائمۂ فقہ کی رائیں کسی مسئلہ میں مختلف ہوتی ہیں لیکن حق انہیں میں دائر رہتا ہے اسلئے جس رائے پر بھی عمل کیا جائے درست ہوتا ہے اس طرح فقہی اختلافوں سے عوام کو عمل کرنے میں سہولت ہوتی ہے، اس اصول کا فتاحی نے بھی خصوصی خیال رکھا ہے، مثال کے طور پر شعر نشان چار سو چوبیس، چار سو بتیس اور چار سو اکتالیس دیکھئے، ان سے یہ بھی معلوم ہوگا کہ مصنف تنگ نظر یا شدت پسند نہیں ہیں فتاحی نے ضمناً اپنے خوش نویس نہ ہونے کا جو ذکر کیا ہے وہ دلچسپی سے خالی نہیں، شاید

شرقی مطالعہ کی شدت نے وصلیاں لکھنے کا موقع نہیں دیا۔ فرماتے ہیں :-

شکستہ قلم یہ لکھا ہوں سو میں　　درست کرکے سمجھا یہ ہر یک کو تیں　　ش ۸۲۵

افتادِ طبع یا عمر کی زیادتی وہم ذوق رفیقوں کی کمی کی وجہ سے حضرت تنہائی پسند و عافیت کوش معلوم ہوتے ہیں۔ مومنوں سے خواہش کرتے ہیں کہ میرے لئے دعا کرنے کے لئے آئیں مگر زیادہ نہ ٹھہریں

دعا مجھ کرو اور نکل جاؤرے　　٭　　کہ راحت منے ٹک مجھے بھاورے

مخطوطہ کے سرورق پر" ایں کتاب دکھنی در مذہب امام اعظم، تصنیف حاجی محمد فنتی " لکھا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد فنتی رحمۃ اللہ علیہ اُن خوش نصیبوں میں تھے جنھیں ڈھائی سو سال پہلے کی سفری صعوبتوں کے باوجود اس فرض کی ادائی کی توفیق ہوئی تھی، فناحی کے حاجی ہونے سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ وہ معاشی حیثیت سے خوش گزران اور صاحب استطاعت تھے۔

"حاجی" کو نام کا جزو (عَلَم) سمجھنے کی کوئی معقول وجہ نہیں معلوم ہوتی اس کو لقب ہی سمجھنا چاہیئے۔ کیونکہ دخانی جہاز کی ایجاد سے پہلے ہندوستانیوں کے لئے حج واقعی ایک امتیازی وصف تھا۔

(۳)

کسی تعلیمی نظم میں تاریخی معلومات ڈھونڈنا گویا سونے کی کان میں موتی تلاش کرنا ہے لیکن خوش قسمتی سے اگر وہاں کوئی جھڑا پڑا مل جائے تو اس کو گم شدہ سمجھ کر اٹھا لینے میں دیر بھی نہیں کرنی چاہئے۔

اس مثنوی سے معلوم ہوتا ہے کہ فناحی کے زمانہ میں عورتیں شرعی عذر کے بغیر ہی نماز بیٹھ کر ادا کرنے لگی تھیں، یہ رواج شاید شرم و حجاب کے غیر اسلامی تصور پر مبنی تھا، فناحی عورتوں کو ایسا کرنے سے بشدت منع کرتے ہوئے کہتے ہیں :-

سو عورت مرد بھی کھڑیں ہوئیں تیں　　کہ عورت کھڑی نئیں رہتی چھوڑ دیں　　ش ۲۵۸

سو عورت کو بھی کر تو تاکید یوں　　کھڑی در نماز او نہ رہتی سو کیوں　　" ۲۵۹

ابھی تک قطعیت سے یہ معلوم نہ ہو سکا کہ فناحی کے زمانہ میں دکھن کے اسلامی مدرسوں میں کون کون سی کتابیں کس کس درجہ میں پڑھائی جاتی تھیں، فناحی کے اس بیان " قدوری میں بعضوں کا یہ قول ہے،

نہ شرح وقایہ نہ در کنز ہے" سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ کتابیں اس زمانہ کے عالموں میں متداول معروف تھیں، ممکن ہے شریک نصاب بھی ہوں۔

دکن میں آج سے قریباً تیس پینتیس سال قبل تک بھی گلستاں سے زیادہ "کریما" مقبول رہی۔ زیرنظر مثنوی سے معلوم ہوتا ہے کہ پندنامہ سعدی کی یہ مقبولیت تین سو سال پہلے سے چلی آ رہی تھی۔ پند ونصائح کے بعد سعدی نے انسانوں کے فرق مراتب ودرجات کی جو بے نظیر تصویر کھینچی ہے:۔ یکے پاسبان ویکے بادشاہ ؛ یکے دادخواہ ویکے تاج خواہ، الی آخرہ - غالباً وہی فتاحی کے لئے میدانِ حشر میں لوگوں کے اختلاف احوال کا نقشہ اتارنے کا سبب بنی، فرماتے ہیں ؎

"کسی کو مصیبت کسی کو ثواب ؛ کوئی تلملاتا اچھے جوں کباب
کسی کو کشاکش کسی کو عذاب ؛ کسی کو پلائیں گے کوثر کا آب"

اور جب اللہ تعالیٰ "کسی کو قیامت میں گلشن کرے ؛ کسی کے وہاں عیب روشن کرے" تو

"میرے عیب کا تو ستّار ہو ؛ گناہوں کا میرے تو غفار ہو" اللھم اغفرہ

اس تعلیمی فقہی مثنوی میں یہ دو تین تاریخی اطلاعیں بھی خلافِ توقع ہی ملیں، منفرد و بے ربط ہونے کی وجہ سے ان کی اہمیت ظاہر نہیں ہوتی، دکن کی تہذیبی تاریخ میں جگہ پائیں گی تو غالباً ناقابلِ التفات نہیں رہیں گی۔

―――――(۴)―――――

مصنف کے زمانہ وعلاقہ کے اجتماعی ماحول کا جائزہ اور مثنوی کی لسانی خصوصیتوں وغیرہ جیسے موضوعوں پر خامہ فرسائی قبل از وقت ہے۔ ان کی تفصیل فتاحی علیہ الرحمۃ کی دوسری مثنویوں کی تصحیح وترتیب کے وقت ہی مناسب ہوگی اس لئے ان سے صرفِ نظر کر کے یہاں تعلیمی نظموں کی چند معلوم خصوصیتوں کو یاد دلاتے ہوئے ان امور کی طرف متوجہ کرنے کی کوشش کی جائے گی جو اس بے بضاعت کی نظر میں اہم معلوم ہوئے اور جو زیادہ تر اسی مثنوی سے متعلق ہیں۔

لغوی، صرفی، نحوی وعروضی قواعد یا فقہی ضوابط نظم کرنے والے اپنے موضوع کے تنگ دائرہ

یں محدود رہنے اور اپنے تخیل کو مقید رکھنے پر مجبور ہیں اس لئے وہ موزوں کلام کو شعر کے درجہ تک نہیں پہنچا سکتے، ایسے ناظموں کو دوسری دشواری شعری قالب یعنی بحر کی وجہ سے پیش آتی ہے وہ صرف ایسی ہی بحریں اختیار کرسکتے ہیں جس میں ممکنہ حد تک روانی ہو، ان میں اتار چڑھاؤ نہ ہو یا بہت کم ہو، اور جن کی تکرار خورد سالوں اور کم استعداد لوگوں کی زبان پر گراں نہ ہو، اکثر تعلیمی نظمیں زیادہ تر سالم بحروں میں منظوم کی گئی ہیں کیونکہ ان میں زحافات نہیں ہوتے، تیسری دشواری وزنِ شعر کی وجہ سے پیش آتی ہے، یہ دشواری اگرچہ شاعر و ناظم میں مشترک ہے مگر جب مذکورہ دشواریوں کے ساتھ وزن عروضی کے شروط و قیود کا اضافہ ہوجائے تو پھر کسی تعلیمی نظم کا موزوں کرنا بسا اوقات شعر گوئی سے زیادہ کٹھن ہوجاتا ہے، تعلیمی ناظم کی چوتھی دشواری اس کے مخاطبوں کی کم استعدادی اور ان کے ذخیرۂ الفاظ کی فطری کم مایگی ہے، اصطلاحوں کے ساتھ ایسے الفاظ کا اضافہ جو کمسنوں کے لئے غریب و نامانوس ہوں ان میں موضوع سے رغبت پیدا کرنے کی بجائے وحشت پیدا کرنے کا سبب ہوجاتا ہے۔ اس دشواری کی وجہ سے ناظم کے انتخابِ الفاظ کے دائرہ کا نہایت چھوٹا ہوجانا لازمی ہے، سنسکرت عربی، فارسی یا مقامی زبان سے وہ صرف ایسے ہی الفاظ لے سکتا ہے جو بہت عام ہوں۔ اتنے عام کہ بچے اور نیم خواندہ عوام ان کے معنی سے واقف یا کم سے کم ان سے گوش آشنا ہوں، اُردوئے قدیم کے تعلیمی ناظم کی ان دشواریوں کے سوا ایک اور بڑی دشواری اس زبان کی تکوینی حالت کی وجہ سے پیش آتی تھی۔ آپ واقف ہی ہیں کہ قریباً تین سو سال پہلے اُردو لغت کے ذخیرہ میں غالباً تیس ہزار الفاظ بھی ایسے نہیں ہوں گے جنھیں معیاری اُردو قاموس میں جگہ دی جاسکے، ذخیرۂ الفاظ کی قلت کی وجہ سے ناظم مجبور تھا کہ ایک ہی لفظ ایک سے زیادہ معنوں میں استعمال کرے، ایک ہی لفظ ایک ہی بیت بلکہ بعض وقت ایک ہی مصرع میں مکرر لائے جس سے معنوں میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا، یہ محض ایسے حشو و زوائد ہیں جو وزن برقرار رکھنے یا قافیہ ملانے کے لئے ضروری ہیں۔

عروضی قواعد کی پابندی نہ کرنا یا نہ کرسکنا بھی زبان کی اسی تکوینی حالت کا نتیجہ ہے، دوسری زبانوں کی شاعری، جیسے مثلاً فارسی شاعری بھی اس دَور سے گذر چکی ہے، دکنی شعرا بھی فارسی عروض

اختیار کرنے کے باوجود قافیہ کی مسلّمہ قیدیں باربار توڑتے رہتے ہیں۔ ایطائے خفی تو کیا ایطائے جلی بھی ان کے یہاں کوئی نقص نہیں، قافیہ کے لئے اشباع، ترخیم اور زیادت وغیرہ کی مثالیں قریباً ہر صفحہ پر مل جاتی ہیں، ہندی لہجہ کے لحاظ سے ناز کا قافیہ راض۔ نفاس کا قافیہ خلاص یا جبس کا قافیہ عبث بھی مل جاتا ہے۔

عروض یا مسلّمہ صرفی قاعدوں سے تجاوز کا ایک اور اہم سبب اس سلسلہ کے آخری ملحوظہ سے واضح ہوگا اور وہ یہ ہے کہ اکثر تعلیمی نظمیں اصلاً درسی اغراض کے لئے نہیں تھیں کہ طالب علم یا کوئی اور سبقاً سبقاً ان کا مطالعہ کرتا، ان کا مقصد صرف اتنا تھا کہ ابتدائی درجہ کے طالب علم فقہ، صرف، نحو یا اسی طرح کے بنیادی علوم کے ناگزیر قواعد حفظ کرلیں یا کم سے کم ان سے اچھی طرح مانوس ہوجائیں، نظم کے بالطبع مرغوب ہونے کی وجہ سے طالب علم انھیں خوش الحانی یا لَے سے دہراتے رہیں۔ یہاں ناظم کو عروضی قواعد اور فنی ضوابط کی پابندی سے زیادہ صحتِ معنی اور صوتی ہم آہنگی کا خیال رکھنا پڑتا تھا، زبان کی تکوینی حالت کے ساتھ ساتھ یہ واقعہ بھی پیشِ نظر رکھئے تو اردوئے قدیم کے اس نقص کی علت واضح ہوجائے گی کہ اس میں کسی مشدّد حرف کو غیر مشدّد، غیر مشدّد کو مشدّد، متحرک کو ساکن یا اس کے برعکس اور کسی لفظ سے ایک اور بعض وقت دو دو حرف ساقط از تقطیع کیوں کر دیئے جاتے ہیں۔ صرف اتنا ہی نہیں بلکہ مذکورہ صدر دشواریاں بعض اوقات کسی عام لفظ کی صورت تک کو متغیر کرنے پر مجبور کر دیتی ہیں، اصطلاحی الفاظ کو البتہ بہرحال اس کی اصلی شکل و صورت میں ہی لکھا جاتا خواہ وزن و تلفظ میں وہ کتنا ہی متغیر کیوں نہ ہوجائے، مثلاً صلوٰۃ، زکات یا قنوت وغیرہ کو کبھی صلت، زکت یا قنت نہیں لکھا جاتا۔ جو کچھ تغیر ہوتا ہے وہ بھی بہرحال نسبتاً کم ہوتا ہے اس لئے زیادہ عام نہیں ہونے پاتا اور عوام اس سے بآسانی واقف نہیں ہوتے اس وجہ سے مؤلف و کاتب تغیر شدہ لفظ کو متغیر صورت ہی میں نقل کرتے ہیں تاکہ نظم میں اسی طرح پڑھا جائے نہ کہ اس صورت و صوت میں جو فی الواقع ازروئے لغت ہے، اس تغیر شدہ املا کی وجہ سے پڑھنے یا سُنانے والا اس بات سے خبردار ہوجاتا ہے کہ یہاں وزن و صوت برقرار رکھنے کے لئے ایسا کرنا ضروری ہے " دکھنی شعراء جیسا بولتے تھے ویسا ہی

لکھتے تھے " یہ دعویٰ بلا قید و شرط صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ باختلاف ازمنہ و امکنہ ایک ہی زبان کے لہجوں میں فرق و امتیاز ہوتا ہے اور ہے مگر قدیم ادب اور جدید ادب کے املاء میں فرق کی تنہا یہی ایک وجہ نہیں ہے بلکہ تغیر شدہ لفظ کو صوت بند کرنے کی کوشش بھی اختلاف املاء کا ایک سبب ہو سکتی ہے ایک ہی نظم میں ایک ہی لفظ کا املاء بعض مرتبہ دو طرح پایا جاتا ہے اس کا سبب یہی ہے مگر صوت بندی کی کوشش میں اتنا مبالغہ نہیں کیا جاتا کہ لفظ مسخ ہو جائے اور بالکلیہ نیا معلوم ہو اور جس کی اصل ہی کا پتہ نہ لگ سکے۔ پہننا کو پینا، نہیں کو نئیں یا گرھن کو گراں تو لکھ دیا جاتا ہے کہ اس تغیر کو پہچاننا آسان ہے لیکن بلند کو بلن، قمیص کو قمص، سست و درست کو سس و درس نہیں لکھا جاتا کہ ایسا کرنا نسخ کی بجائے مسخ ہو جاتا ہے، یہ بھی ملحوظ رہے کہ نسخ کی حد تک جو تغیر کیا جاتا تھا وہ بھی طبعاً مصنف کے اختیار تمیزی پر موقوف تھا، تغیر کا کوئی بے لچک قاعدہ موجود تھا اور نہ اس زمانہ میں ایسا کرنا ممکن۔

اختلافِ املاء کے دوسرے اسباب کی تفصیل یہاں کچھ بے محل سی ہے، اس کی شرح و تفصیل انشاء اللہ کسی اور وقت کی جائے گی، فی الحال خاص الغفہ کی بعض ایسی خصوصیتوں کی طرف توجہ دلانا مناسب معلوم ہوتا ہے جنھیں پیشِ نظر رکھا جائے تو متن سے استفادہ کرنے میں دشواری نہیں ہو گی۔

اس مثنوی کی بحرِ متقارب مثمن محذوف الآخر ہے، بعض شعر مقصور الآخر بھی ہیں۔ یعنی فعولن، فعولن، فعولن، فعل یا فعول عروضی تو ایک ہی شعر میں حذف و قصر دونوں کو جائز قرار دیتے ہیں اس لئے ایسا استعمال معیوب نہیں، چونکہ بعض اور بحروں کی طرح اس بحر کے سب ارکان بھی وتدِ مجموع سے شروع ہوتے ہیں اس لئے صدر، عروض، ابتداء اور عجز (ضرب) میں ہر اس لفظ کو جو ازروئے لغت بہ سکونِ ثانی ہے بہ تحریک باندھا گیا ہے" یا " بطور حرف تخییر اور لفظ نماز و زکوٰۃ جہاں کہیں صدر یا ابتداء میں آئے گا وہاں اس کا الف خارج از تقطیع تصور کیا جائے بشرطیکہ اس کے بعد کا لفظ الفِ وصل سے شروع نہ ہوتا ہو، اسی طرح لفظ دنیا اور ایمان جہاں کہیں صدر، عروض، ابتداء یا عجز میں آئے وہاں اس کی " یا " خارج از تقطیع سمجھی جائے، مصرعوں کے درمیان جہاں جہاں معیاری لغوی حرکت و سکون سے تجاوز ہوا ہے وہاں بر محل متنبہ کیا جائے گا، یہ جیسا بولتے تھے

ویسا باندھتے تھے یا جیسا باندھتے تھے ویسا ہی بولتے تھے کی مثالیں نہیں ہیں۔ معیاری حرکت و سکون سے ایسا تجاوز انھیں مجبوریوں کا نتیجہ ہے جن کی تفصیل گزر چکی، لفظ رمضان ہر جگہ بروزنِ شعبان باندھا گیا ہے حالانکہ صحیح بحرکاتِ ثلاثہ ہے، یہ اس واقعہ کی مثال ہے کہ جیسا بولتے تھے، ویسا ہی باندھتے تھے مگر اسی کے ساتھ یہ واقعہ بھی نہ بھولئے کہ جب ایک زبان کا لفظ دوسری زبان کے دائرہ میں داخل ہوتا ہے تو نئے کام و دہن کی خلقی ساخت کے لحاظ سے اس کا صوت و آہنگ بھی بدل جاتا ہے، اس لئے صوت بندی میں اس کی شکل بھی متغیر ہو جاتی ہے۔ ایسی تبدیلی طبعی ہے نہ کہ کوئی غلطی جس کی معذرت پیش کی جائے، رمضان بروزن شعبان اور اس جیسے دوسرے الفاظ مُہنّد ہیں اس لئے اُردو میں وہ سب فصیح و معیاری سمجھے جائیں گے، ان کو عوامی یا مقامی الفاظ سمجھنا درست نہ ہوگا۔

اس مثنوی میں ایسے الفاظ بہت ہی کم ہیں جن کی حیثیت مقامی ہے نہ کہ معیاری، البتہ ایسے الفاظ خاصی تعداد میں آئے ہیں جو پہلے کی بہ نسبت اب کم مستعمل ہیں اور جن کا رواج جنوب کی بہ نسبت شمال میں کم ہو گیا ہے اور ان کا شمار غریب میں ہونے لگا ہے، ان الفاظ کے معنی صرف اس لئے دیئے گئے ہیں کہ عوام بھی اس سے استفادہ کرنے میں کوئی دشواری محسوس نہ کریں۔

مثنوی میں جو فقہی اصطلاحیں آئی ہیں وہ قریبًا سب کی سب بہت عام ہیں اس لئے یہاں ان کی وضاحت غیر ضروری تھی، البتہ جہاں اجمال ابہام سا ہو گیا ہے وہاں برمحل وضاحت کر دی گئی ہے۔

سوائے کتب خانہ آصفیہ خاص الفقہ کے کسی دوسرے نسخہ کا کوئی پتہ نشان نہیں ملا اس لئے صرف تین لفظوں کی تصحیح (بیت ۳، ۸۶۷، ۶۳۵) نہیں ہو سکی، ایسے الفاظ کے محاذی مصحح نے اپنی معذوری ظاہر کر دی ہے، مخطوطہ میں متعدد الفاظ دو دو اور بعض صورتوں میں تین طرح نقل ہوئے ہیں، یہاں بیشتر مسودہ کے مطابق ہی بعینہٖ کیا گیا ہے صرف چند جگہوں پہ کو اور تو کے بعد کا نونِ غنہ نہیں لکھا گیا۔ جن جن الفاظ کا املا صریحًا غلط تھا ان سب کی تصحیح کر دی گئی ہے، ایسے مقاموں پر محترم قاری کو متنبہ کرنے کا کوئی فائدہ نظر نہیں آیا اس لئے تنبیہ غیر ضروری معلوم ہوئی۔

خت سے خارج از تقطیع، خک سے خطائے کتابت او رخش سے ضرورتِ شعری مراد ہے۔
مثنوی کے متن کی درستی میں استاد محترم میر غلام علی صاحب حادی نے راقم السطور کی مساعدت فرمائی۔ جزاہ اللہ احسن الجزاء۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

	متن	حاشیہ
۱	کہ نت حمد رب کو سزاوار ہے جگت کا جو پیدا کرنہار ہے	رنت = بکسر نون۔ سنسکرت = س ورپراکرت = ت، صفت، ہمیشہ = مسلسل، لانہایت۔
۲	دمادم ہزاراں ثنا حمد تام جو مضروبِ مخلوق میں سب مدام	= ط۔ میں جو کی بجائے یو۔ خک بمضروب = مشہور
۳	بھی آنیچہ صلوات بر شاہِ نر جو احمد نبی ہیں جو خیر البشر	
۴	بھی سب آل و اولادِ اصحاب پر بھی ازواجؑ و اعوانِ احباب پر	
۵	جتے دین کے دین داراں اوپر مصنف بھی ہور اس کے یاراں اوپر	
۶	درودؐ ہور ثنا کی پچھیں بولیا فقہ کے کتےؐ بند سب کھولیا	
۷	محمد فتاحی کیا یوں کتاب کہ ہریک کو معلوم ہونا شتاب	= فتاحی بروزن عطائی برائے بحر
۸	کہ دکھنی زباں سوں یو بولیا ہوں میں علم دین کے بند کھولیا ہوں میں	
۹	کہ خاص الفقہ نام اس کا تو جان سو نعماں کے ہے پاک مذہب میں مان	نعمان = امام ابوحنیفہ نعمان بن ثابت م ۱۵۰ھ

در علم ایمان

۱۰ اوّل علمِ ایمانَ کا جانَ تو
کر مشغولَ ہو کر اسے مانَ تو

۱۱ عِلم دینَ کا ہے اسے تو پچھان
بچے گا خَلَل سوں ترا تو ایمان = بچے - ط میں ب کے بعد نون بھی ہے۔

۱۲ شریعت کی رہ پر تو ہو استوار
شریعت کے حکماں تو کرلے قرار

۱۳ اگر کوئی پوچھے گا کہ کیا ہے ایمان
دگر تو کہے گا مجھے نئیں پچھان

۱۴ اسی وقت کافر تو ہو جائے گا
اسی پر مرے گا تو غم کھائے گا

۱۵ یو عاقل و بالغ اوپر فرضَ ہے
کہ عورت مَرد پر یو جوں قرضَ ہے مرد = بحرکتیں - ضش

در فرض ہائے ایمان

۱۶ بھی ایمانَ میں فرضَ دو ہیں جو چیز
بوجھے گا اسے کوئی جسے ہے تمیز

۱۷ کہ ایمانَ کا فرض یو یک عیاں
زباں تے تو اقرار کرنا بیاں

۱۸ بھی سچ کر سمجھ دل سے تصدیق دھر
کھتا ہوں تجھے میں عمل اس پہ کر کھتا = کہتا

درصفت ایمان : اٰمنتُ باللہ

۱۹ بھی ایمانَ لیا تو یوسفؔ چیز پر
خدا ایک ہے کہہ یقین جان کر

۲۰ اَوَل کہہ خدا پر میں لیا یا ایماں
جنے جیو دیا ہے مجھے ھور پچھاں

۲۱ او سلطاں اسے کوئی نہیں ہے وزیر
او سُبحاں اسے کوئی نہیں ہے نظیر

۲۲ نہ فرزند ماں باپ عورت دھرے
او واحد احد ہے نہ کثرت دھرے

وملائکتہ

۲۳ بھی ایمانَ دسرا فرشتیاں اوپر
خدا کی او پیدائشؔ ہے جان کر

۲۴ سو نورانی جثیے او دھرتے ہیں سب
مرگ کے بھی پھاندے میں پڑتے ہیں سب

۲۵ نہ عورت اھیں ھور نہیں مردؔ ہیں
سو کھانے دپینے سوں بے دردؔ ہیں — بے درد = مکلّف۔

۲۶ شب و روزؔ مشغول عبادت میں ہیں — ۔ مشغول کا واؤ خت۔
خدا کے حکم پر سعادت میں ہیں — ۔ حکم بجرکتیں فنش

وکتبہ

۲۷ بھی ایمانَ تسرا کتاباں اوپر
جو بھیجا ہے رب نے رسولاں اوپر

۲۸ نہیں حرفؔ آوازؔ سوں او کلام
ہدایت بشر جن کو اس تے تمام

۲۹ کہہ ایمانؔ اس پر دل وجان تے
کر خوش ہو کے لیا یا بھومان تے — بھومان = عزّت، احترام

ورُسُلہ

۳۰ بھی چوتھا رسولاں پہ لیا یا ایماں
نبی ھور رسولاں کو سب میں پچھاں

۳۱ او حق تے ہی ہادی و رہبر مدام
خدا سوں او نو پر سو ہونا سلام

۳۲ محمدؐ نبی سب منے خاصؔ ہیں
شریعت حقیقت میں غوّاص ہیں

۳۳ شفاعت ہمن کو کرنہارؔ ہیں
مہر کا پچھترا ادھر نہار ہیں

۳۴ نبی کی محبت میں تن تے جدا
دل و جاں کروں میں نبی پر فدا

والیوم الآخر

۳۵ بھی روزِ قیامت سو پنجم ایماں
لے آیا ہوں بے شکؔ ھور بے گماں = شک کا کاف مشدّد۔ برائے بحر

۳۶ بڑے زلزلے سوں او دن آئے گا
سو حسرت سبھوں پر گزر جائے گا

۳۷ بزاں بدخلائق سو دوزخ میں جائیں سونیکاں خوشی سات جنّت میں آئیں

والقدر خیرہ و شرہ من اللہ تعالیٰ

۳۸	بھلے ھور بُرے پر بھی چھٹّا ایمان	= چھٹا بر وزن ٹھٹّا برائے بحر
	سولیا یا ہوں میں یوں خدا سو پچھان	
۳۹	بھلے اور بُرے کا کرنہار اَو	
	ہریک کو گنہ سوں دھرن ہار اَو	
۴۰	جو کوئی اس کو سمجھے گا دل گیانَ تے	گیان۔ بکسر کاف فارسی۔ اسم مذکر، س = ادراک
	سو اکثر مرے گا او ایمانَ تے	

والبعث بعد الموت حق

۴۱	بھی ایمانَ ستواں بعث پر تو آن	= بعث، بحرکتین۔ ضش
	سوئے پر قبر تے اٹھیں سب تو مان	= قبر، بحرکتیں۔ ضش
۴۲	وہاں تے کدی کوئی نا مر کے جائے	
	کہ دوزخ میں جائے یا جنّت میں آئے	= یا کا الف خت۔
۴۳	فنا نئیں ہے اس دو کو ساتھ اھلُ کے	
	خبردار نا ہو تو سنگ جُھلُ کے	= جھل بروزن قرب جاہل کی جمع۔ ضش
۴۴	دیکھیں بعضَ دیدارُ از چشمِ سر	دیکھیں پہلی یا خت
	سو کئی لاکھ جنت میں پائیں وقر	
۴۵	کیتے ہیں جو دوزخ میں جا در فراق	
	ہمیشہ ہلاکی سوں بے تاب و طاق	طاق = طاقت کی ترخیم
۴۶	بشر جن پہ ایسا ہے مشکل عیاں	
	خبردار ہوں تو نہاں ھور عیاں	

در فرض ہائے اسلام

۴۷ سو اس کے پچھیں علم اسلام جان
خدا کا ہر یک پر یو ہے فرض مان

۴۸ کر کلمہ شہادت یو ہے جوں قرض
خدا ہور نبی کا شہادت فرض

۴۹ بھی دسرا فرض یو نماز اں کرے
ذرا عذر اس میں کدی نا دھرے

۵۰ زکاتاں کو تیسرا فرض جان کر — فَرَض = بحرکتین ۔ فنش
فقیراں کو دینا سدا مان کر

۵۱ بھی چوتھا فرض ہے یو خوش ہو کرے — فرض = ” ۔ فنش
سو رمضان کے فرض روزے دھرے

۵۲ سو پانچواں فرض حج کو کرنا ادا — پانچواں کا پہلا الف مخفی ۔ فرض بحرکتین فنش
میسر تجھے گر دیوے گا خدا

۵۳ یو اسلام کے فرض پانچوں تمام
کر نہار پر حق تے ہونا سلام

در بیان احسان

۵۴ ہے احسان یو سے تجھے ہوی پچھان
عبادت خدا کا تو یوں کر سُجان — سُجان = بالضم دوسرا حرف جیم مہملہ ۔ صفت ۔ س = عاقل، زکی، باخبر

۵۵ گویا رب کو دیکھیا عبادت منے
حضوری سوں دل رکھ سعادت منے

۵۶ فرض کر خدا کو نہ دیکھیا تو یاں
خدا دیکھتا ہے ترے پر عیاں

۵۷ کہ احسان کہتے سوں یو جان تو
عباوت میں حاضر قلب آن تو — قلب بحرکتین۔ ضش

۵۸ دعا رفیق کو کر ایمان پر
سخن تے یو فتاحی کا مان کر

۵۹ نہ بھُل فاتحہ سوں کدی اسکے تئیں — بھُل = بھول = بھولنا کا صیغہ امر۔ واؤ کا حذف ضش
سو صلوات ہزاراں محمدؐ پہ ہیں — صلوات کا الف خت

در احکام ایمان

۶۰ کہ احکام ایمان کے سات جاں
یو جملے میں تفریق یوں ہے تو ماں

۶۱ کہ احکام ایمان تو بوجھ پانچ
دنیا سوں تعلق یو دھرتے ہیں سانچ — سانچ = سچ = واقعی

۶۲ امن میں ہے ایمان جو لیا ٹھار — ٹھار۔ بتائے ہندی، سنسکرت میں چوتھا
قتل بند کرنے سوں اے نیک کار — حرف بھی رائے ہندی = قائم، راست یا سیدھا ہونا۔

۶۳ نہ کوئی مال ناحق لیوے اس کا کب
بے موجب شرع نارنجانی سواب

۶۴ کدی نا کرے بدگماں اس اوپر
ہوے حکم دنیا کے پانچ یاد دھر — پانچ کا الف خت

۶۵ حکم آخرت کے دو ہیں جان کے ⁂ مرے گا جو ایمان سوں جان کے

۶۶ عذابِ ابد سوں خلاصی اویا ⁂ او آخر سو جنت میں پائے گا جا

(باقی)

شمس تبریز اور مولانائے روم

(نیازمند کے مقالہ مفصل "جلوہ گاہ رومی" کا ایک مبحث)

شہاب
مولانا مہر محمد خاں صاحب شہاب مالیرکوٹلوی

شمس تبریز اور مولانا جلال الدین محمد مخاطب بہ رومی کے روحانی روابط ایک راز ہیں۔ شمس کی ملاقات سے پہلے مولانا ایک مدرس ایک فقیہ اور ایک مفتی یا اہل ظاہر میں سے ایک بڑے عالم تھے لیکن شمس کی ملاقات کے بعد پہلے مشاغل میں انقلاب آگیا۔ اور بیشتر اوقات جذب و شوق اور وجد و سماع میں گزرنے لگے۔

شمس تبریز کے نام و نسب اور خاندان کے متعلق ہمارے سامنے کئی روایتیں موجود ہیں مثلاً:۔

(۱) پہلی روایت مولانا شبلی نعمانی کی ہے۔ موصوف فرماتے ہیں کہ:۔

شمس تبریز کے والد کا نام علاؤالدین تھا، وہ کیا بزرگ کے خاندان سے تھے جو فرقۂ اسماعیلیہ کا امام تھا، لیکن انھوں نے اپنا آبائی مذہب ترک کر دیا تھا۔ شمس نے تبریز میں علم ظاہری کی تحصیل کی، پھر بابا کمال الدین جُندی کے مُرید ہوئے۔

(سوانح مولانا روم از علامہ شبلی صؔ مطبوعہ دہلی)

اگرچہ مولانا شبلی نے اسی صفحہ کے حاشیہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ:۔

"دیباچۂ مثنوی نفحات میں لکھا ہے کہ شمس کا کیا بزرگ کے خاندان سے ہونا غلط ہے"

(۲) اس کے خلاف پروفیسر بدیع الزماں فروزانفر اپنی مؤلفہ سوانح مولانا روم کے صفحہ ۵۳ پر

دولت شاہ کا یہ بیان نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ شمس :-

"پسرِ خاوند جلال الدین یعنی جلال الدین حسن معروف بہ نومسلمان از نژاد بزرگ امید کہ مابین (۶۰۷ - ۶۱۸) حکومت الموت داشت شمرد × × × × جلال الدین حسن نومسلمان بنص عطا ملک جوینی جز علاء الدین محمد (۶۱۸ - ۶۵۳) فرزند دیگر نداشتہ"

(۳) اور خاندانِ شمس کے بارے میں یہی پروفیسر فروزانفر خود اپنی تحقیق ان لفظوں میں ظاہر کرتے ہیں کہ :-

شمس الدین محمد بن علی بن ملک داد[1] (نام و نسب بجز المناقب افلاکی و نفحات الانس)

از مردم تبریز بود - و خاندانِ وی ہم اھلِ تبریز بودند" (شرح حال مولوی از فروزانفر ص۸۳)

(۴) اس سلسلہ میں چوتھی روایت فرقۂ نزاریہ اسماعیلیہ کی تاریخ "نور مبین حبل اللہ المتین" کی ہے جو کم قابلِ توجہ نہیں، وہ روایت بتاتی ہے کہ سلسلۂ نزاریہ اسماعیلیہ یا آغا خانی فرقہ کے امام خود جلال الدین حسن تھے، ان کے فرزند علاء الدین محمد تھے اور انہی علاء الدین محمد کے دو فرزند تھے۔ جن میں سے ایک کا نام شمس تبریز تھا۔ اور دوسرے بیٹے کا نام رکن الدین تھا، انہی رکن الدین کے ایک بیٹے شمس الدین نام کے بھی تھے جو اپنے والد ماجد امام رکن الدین کے بعد نزاری اسماعیلی الموتی سلسلہ کے امام منصوص و معصوم قرار پائے تھے۔ یہ شمس الدین جو نزاری سلسلہ کے امام ہوئے، بھتیجے تھے۔ علاء الدین محمد کے فرزند شمس تبریز کے (مفہوم ماخوذ از نور مبین ص۳۰۲ طبع اول) اسی کتاب کے اسی صفحہ پر "شمس تبریز" کے نام کے نیچے خطوط وحدانی میں لکھا ہے کہ :-

"مولانا جامی نے نفحۃ[2] الانس میں ان کا اسماعیلی سلسلہ میں ہونا بیان کیا ہے"

اور اسی صفحہ پر رکن الدین کے بیٹے شمس الدین کے نام کے نیچے خطوط وحدانی میں لکھا ہے کہ :-

"الموت کے انہدام سے آذربائیجان ضلع میں اماموں نے اپنا مسکن بنایا"

---

[1] مجلس ترقی ادب" لاہور کی شائع کردہ سوانح مولانا روم مصنفہ علامہ شبلی اور مرتبہ جناب سید عابد علی عابد لاہوری کے حاشیہ ص۲۳ پر (ڈاکٹر) شفق (ایرانی کے قول کے مطابق) شمس کا نسب نامہ مرتبا یا گیا ہے "شمس الدین بن علی بن ملک مراد تبریزی" شہاب

[2] مولانا جامی کی کتاب کا صحیح نام "نفحات الانس" ہے۔ شہاب۔

(۵) اسی کتاب "نور مبین" کے صفحہ ۲۶۴ پر امام شمس الدین (سنِ امامت سنہ ۶۵۴ھ تا سنہ ۷۱۰ھ) کے حال میں لکھا ہے کہ:-

"حضرت شمس تبریز جو مولانا جلال الدین رومی کے مرشد مشہور ہیں، وہ حضرت امام شمس الدین محمد سے علیحدہ ہیں۔ چونکہ یہ سلسلہ اصل اسماعیلی خاندان سے جدا نہیں اور جو سادات بدخشاں میں چوٹے ہیں وہ بھی انہیں میں سے ہیں۔"

خط کشیدہ عبارت کا مطلب مجھ پر کھلا نہیں، تاہم اتنا ضرور واضح ہے کہ مولانا روم کے "مرشد" یا "محبوب" "شمس تبریز اور اسماعیلیوں کے" امام شمس الدین محمد" دو الگ الگ بزرگ ہیں، ہمارے مولانا شبلی شمس تبریز کو علاء الدین کا فرزند بتاتے ہیں، یہ نزاری اسماعیلی فرقہ کی تاریخ کے مطابق ہے۔ دولت شاہ نے شمس تبریز کو جلال الدین کا فرزند بتایا ہے، اسے مولانا شبلی اور فروزانفر عطا ملک جوینی کی سند سے صحیح تسلیم نہیں کرتے، اس لئے کہ فروزانفر کے نزدیک جلال الدین کا علاء الدین کے سوا کوئی اور بیٹا تھا ہی نہیں، اسی کے ساتھ فاضل فروزانفر شمس کو وطناً تبریزی اور اصلاً ایک اور ہی ایرانی تبریزی خاندان کا فرد ظاہر کرتے ہیں اور نزاری اسماعیلی تاریخ "شمس تبریز" کے اسماعیلی "امام" ہونے سے انکار کرتی ہے، اگر نزاریوں اماموں کے خاندان سے "مرشدِ رومی شمس تبریز" کا کوئی رشتہ ہے یا نہیں، اس بارے میں پیشِ نظر نزاری تاریخ کا بیان کم سے کم میرے لئے صاف نہیں، پھر بھی اتنا جانتا ہوں کہ اسلام کے اسماعیلی مدرسۂ فکر کی جو دو بڑی شاخیں ہیں مستعلوی اور نزاری ان میں سے نزاری شاخ "الموت" کے باطنی امامت کی ظاہر ریاست کی نمائندہ بھی اور ہے۔ اسی شاخ کے زندہ امام آج آغا کریم بن علی سلمان بن سلطان محمد علی مرحوم معروف بہ ہز ہائی نس آغا خان ہیں۔

نزاریوں میں تمام خیر و علم و معرفت و روحانیت و قدرت و جلال کا مرکز اور تجلیات الٰہی کا مظہر صرف "حاضر امام" کی ذاتِ خاص ہوتی ہے۔ "امام حاضر" کے مقابلہ میں "امام" کے بھائیوں، بہنوں، چچاؤں حتیٰ کہ امام حاضر کے جسمانی باپ کی بھی کوئی روحانی حیثیت نہیں ہوتی، اس لئے شمس کے خاندان کے سلسلہ کا جاننا علمی حیثیت سے مفید ہو سکے تو ہو سکے ورنہ ان کے "امام زادہ" ثابت ہو جانے سے بھی روحانی حیثیت سے مسئلہ کی

زعیت میں کوئی فرق نہیں پڑے گا، ہاں خود شمس کا مسلک کیا تھا؟ اس کا معلوم ہونا ضروری ہے، کہ اس سے بہت سے حقائق بے نقاب ہوسکتے ہیں، رہا کسی مسلک سے کسی شخص کا تائب ہونا یا کسی اور سلسلہ میں داخل ہوجانا، یا کسی بزرگ کا مرید ہونا، یا کسی علمی و روحانی مسلک کا مداح ہونا۔ یہ محض اضافی باتیں ہیں، مجرّد کلیات کو چھوڑکر، فروع اور جزئیات میں کسی مسلک سے اتفاق و اختلاف ہمیشہ جزوی ہی ہوا کرتا ہے۔ خواہ وہ جزو کتنا ہی اہم ہو، مگر ہوتا جزوی ہے، کلّی اختلاف بھی کہنے کی بات ہے نہ ہوا ہے نہ ہوسکتا ہے اس کی مثالوں سے ماضی سے حال تک کی تاریخ بھری پڑی ہے۔ ایسا اتفاق و اختلاف ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ ہے مثلاً جلال الدین کے "نو مسلمان" ہونے کے بارے میں پروفیسر فروزانفر شرح حال مولانائے روم کے ص۵۳ کے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ:-

"علّتِ شہرتِ او (یعنی جلال الدین حسن) بنو مسلمان آن بود کہ وے بگفتۂ مورخین از طریقتِ آباء خود (یعنی از مسلک اسماعیلیت یا باطنیت) دست کشیدہ جانبِ شرع وظواہر مسلمانی را نا مرعی نمیگذارد و بدین سبب از بغداد باسلام او حکم کردند و ائمۂ اسلام برصحت آن فتوئی نوشتند" رجوع شود بجلد سوم جہان کشائے جوینی ضمیمۂ کاھنامے ۱۳۱۴ طبع طہران ص۱۳۰"

ظاہر ہے کہ جب الموت کی سیاسی طاقت ٹوٹ گئی تب کسی طاقت کو مردوں کو مارنے کی ضرورت نہ تھی۔ ورنہ واقعہ یہ ہے کہ اسماعیلی نزاریوں کی روحانی امامت کا سلسلہ اب تک جاری ہے، ہم نے مرحوم ہز ہائنس سر آغا خان کو دیکھا تھا اور ان کے متعلق یہی پڑھا تھا کہ جب بھی وہ بمبئی میں ہوتے تھے تو وہ خود اپنے مریدوں کو عید کی نماز اپنی امامت میں ہاتھ چھوڑکر پڑھاتے تھے، ایسی ہی عید کی نماز باجماعت کی تصویریں ان کے سلسلہ کی مطبوعہ تاریخ "نور مبین" میں موجود ہیں، اور جب مرحوم پیرس میں ہوتے تو مراکشی امام صلوٰۃ کے پیچھے موقع بموقع جمعہ و عیدین کی نماز پڑھا کرتے تھے اور اب انکے جانشین آغا کریم کا یہ حال ہے کہ وہ اپنے دادا کے بعد اپنی جماعت کی امامت کے منصب پر فائز ہونے کے بعد۔ اگر آپ بمبئی میں ہیں اور جمعہ کا دن ہے تو آپ نے بمبئی کی جامع مسجد میں شافعی امام کی اقتداء میں جمعہ کی نماز کا فریضہ ادا کیا ہے۔ اب رہے خود مولانائے روم وہ عرفانیات میں شمس تبریز کے مرید ہوں یا نہ ہوں لیکن ان کے

عشق و شوق میں سرشار ضرور تھے۔ اور فقہا، زمان کے برخلاف، ملاقات شمس کے بعد اکثر و بیشتر اوقات وجد و سماع میں محو رہا کرتے تھے، شمس ظواہر کی قید سے آزاد تھے اور مولانا سماع و وجد کے ساتھ ساتھ نماز روزہ کے پابند اور فقہی مسائل میں مسلک سیدنا امام ابو حنیفہؒ کے پیرو تھے، چنانچہ اسی سلسلہ میں پروفیسر فروزانفر کہتے ہیں کہ :-

" مولانا (روم) از علماء حنفیہ و در فروع مذہب از پیروان امام اعظم ابو حنیفہ بود و تربیت وی در مدارس حنفیان دست داد و خاندانش ہم مذہب حنفی داشتند" (شرح حال مولانا از فروزانفر صفحہ ۱۶۵)

اور اسی کتاب کے صفحہ ۱۸۴ پر یہ بھی لکھا ہے کہ :-

" وقتی سلطان ولد (فرزند مولانائے روم) شایستگی تحصیل یافت مولانا او را با ہمراہی برادرش علاء الدین روانۂ دمشق کرد تا در آن شہر بفرا گرفتن علوم اشتغال ورزد و بنا بر بعضی روایات خود ھدایۂ فقہ (تالیف برھان الدین ابی بکر مرغینانی) را بدو درس دادہ بود"

اور اسی کتاب کے صفحہ ۱۶۵ کے حاشیہ میں افلاکی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ :-

" (حسام الدین) چلپی ارموی بود و شافعی مذہب بود، روزی در بندگی مولانا گفت می خواہم کہ بعد الیوم اقتدا بمذہب ابو حنیفہ کنم از آنکہ حضرت خداوندگار (یعنی مولانائے روم) حنفی مذہب است، و ما اکنون در بارۂ مذہب مولانا کہ گفتۂ او : ؎

مذہب عاشق ز مذہبہا جدا است ؛ عاشقاں را مذہب و ملت خدا است

بحث نمی کنیم و مقصود ما آنست کہ بدانیم او (یعنی مولانائے روم) در فروع مذہب حنفی بودہ است و برین سخن ادلۂ بیشمار اقامہ توان کرد"

مولانا روم اور ان کے خاندان کی حنفیت اس درجہ کی تھی کہ بقول فاضل فروزانفر ۷۱۲ھ میں جب سلطان ولد کی وفات ہوئی تو ان کے خلیفہ عارف چلپی ہوئے :-

" و او برای ارشاد خدا بندہ بمذہب سنت و ترک تشیع[1] با یران سفر گزید و درود داو

---

[1] آپ نے دیکھا کہ مولانا روم کے پوتے حضرت عارف چلپی قونیہ سے ایران کا سفر اس لئے اختیار کرتے ہیں کہ (باقی ۳۵۹ پر دیکھئے)

بسلطانیہ مصادف گردید یا مرگِ خدا بندہ " (سوانح مولانا روم از پروفیسر فروزانفر صنہ ۱۹)

مولانائے روم کے ظاہر و باطن کی یہ روش، کسی قسم کی کمزوری یا نعوذ باللہ کسی قسم کی زمانہ سازی پر مبنی نہ تھی، بلکہ ان کے دلی یقین کی مظہر تھی، کیونکہ مولانا اپنی روشِ زندگی میں نہایت صاف گو اور دو ٹوک بات کرنے کے عادی تھے، چنانچہ فروزانفر ہی کا بیان ہے کہ :-

(بقیہ حاشیہ صنہ ۳۵) ہلاکو خاں کا وہ جانشین جو اپنے آبا کے دین سے الگ ہوکر " خدا بندہ " کے نام سے اسلام کے شیعی مدرسۂ فکر کی طرف مائل ہوگیا تھا اسے حنفی مدرسۂ فکر کے حلقہ میں لے آئیں۔ کیوں؟ آپ کو معلوم ہے کہ مغلوں نے بلخ و بخارا کو پامال کردیا تھا، وہاں کی حکومت یا حکومتوں کا آئین حنفی فقہ کی تعبیر شرع اسلامی کے مطابق تھا۔ مولانا روم کا خاندان اسی دار و گیر کے زمانہ میں بخارا سے ہجرت کرکے ترکی میں آگیا تھا۔ یہاں کے فرمانفرما سلجوقی ترک تھے، ان کی ریاست کا قانونِ اسلامی بھی فروع میں حنفی فقہ کے مطابق ہی تھا۔ اگرچہ خدا بندہ مسلم تھا۔ وہ ایلخانی بادشاہوں میں سے آٹھواں اور چنگیز خاں کی نسل میں چھٹا بادشاہ تھا، اس کا اصلی نام جایتو تھا۔ یہ لوگ مسلمان ہوگئے تھے۔ اور خود یہ بادشاہ ایک فقہی مسئلہ کے پیشِ نظر ایک شیعی مجتہد کی تقلید کرنے لگا تھا۔ اس بادشاہ کا دوسرا بھائی غازان اہلِ سنت میں سے تھا، لیکن ان بلخی اور بخاری مہاجروں کو ڈر تھا، اور حتماً ترکی کے سلجوقی حکمرانوں کو بھی خوف ہوگا کہ موجودہ سیاسی مخالفت کو سقیفۂ بنی ساعدہ کے ساڑھے سات سو سال قبل کے طے شدہ جھگڑے کو زندہ کرکے اور ایک نیا لباس پہنا کر کوئی تازہ سیاسی خلفشار نہ کھڑا کردیا جائے۔ اس لئے وہ کسی " شیعہ " کو " سنی " بنانے نہیں بلکہ ملک کا امن بحال رکھنے کے لئے وہاں گئے تھے۔ اگرچہ اعلیٰ روحانی قدروں کا انکار نہیں۔ مگر میرا خیال ہے کہ یہ سفر ضرور سیاسی اہمیت کا ہوگا۔ اب آپ اسی نقطۂ نظر سے غور کیجئے کہ اس دور میں اسلامی ممالک کہنے کو " شیعہ و سنی " کے دو دھڑوں میں بٹے ہوئے تھے، مگر واقعہ یہ ہے کہ ماضی میں ہر آزادی خواہ پُر ولولہ جماعت نے اپنی سیاسی ہستی کے قیام و بقا کیلئے کوئی ایک نام اختیار کر رکھا تھا، اس لئے ہر اسلامی ملک نام کو کچھ بھی سہی، اسلام ہی کے آئین کا پیرو تھا مگر باہم ایک دوسرے سے امتیاز قائم رکھنے کے لئے قرآنی آئین کو اپنے ماحول کے حسب حال کسی آزادانہ تعبیر کے مطابق کوئی خاص نام دیکر اپنی آزادی یا دوسروں سے بے نیازی کا اعلان کرتا تھا۔ مغرب کے اسلامی ملکوں میں حکومتِ اسلام فقہ مالکی کے نام سے اور مصر وغیرہ میں فقہ شافعی کے نام سے، یمن میں فقہ زیدی کے نام سے اور بعض عربی ممالک کے بعض حصوں میں فقہ حنبلی کے نام سے اور کچھ اسلامی ملکوں میں فقہ حنفی کے نام سے حکومتیں چلتی رہی ہیں۔ جہاں شیعہ اسماعیلیوں یا اثنا عشریوں کا زور ہوا انھوں نے اپنے ہاں کی فقہ یا آئین کو شیعہ یا اسمٰعیلی یا جعفری یا کسی ایسے ہی اور نام سے اپنی اپنی حکومتوں کا کاروبار چلایا۔ امتیازی حیثیت سے ان کا نام کچھ بھی سہی مگر ان سب کا اساسی قانون قرآنِ حکیم ہی تھا اور ان حکومتوں کے آئین اپنی اپنی مخصوص روایات یا ان کے ذہنوں کی کاوش کے مظہر تھے۔ یہی کچھ ماضی میں ہوتا تھا اور یہی کچھ اب بھی ہو رہا ہے۔ قرآن حکیم کی تعبیرات کا سدِ باب نہیں ہوگیا نہ ہی ہو سکتا۔ علمِ دین یا تفقہ فی الدین چار فقہا،

(باقی صنہ ۳۶۱ پر)

از ہیچ کس در اظہار طریقہ و عقیدۂ خود محابا نداشت و باہماں پشت گرمی کہ بخورشید حقیقت داشت بی ہیچ بیم و ترسی یکتنہ در برابر اصلِ ظاہر بقدم جد ایستاد و بوحدت و یگانگی و رفع اختلاف و ترکِ صورت و توجہ بمعنی و سازش باہمۂ مذاہب و عشق بجمال و کمالِ مطلق دعوت کرد "۔ (احوال زندگانی مولانا روم از فروزانفر صفحہ ۱۵۷-۵۸)

یہی وجہ ہے کہ مولانا اعلان فرمایا کرتے تھے کہ :-

" من با ھفتاد و سہ مذاھب یکی ام "

(احوال زندگانی مولانا روم از فروزانفر صفحہ ۱۵۳)

مطلب یہ کہ قانونی امور میں یا معاملاتِ باہمی میں ملک کے قانون حنفی کی پیروی کی جاتی تھی اور معنویات میں حقائق و معارفِ الٰہی کی بے حدی کی سیر ہوا کرتی تھی ۔

میں عرض کروں گا کہ بظاہر شمس تبریز ظواہر کے پابند نہ تھے اور اس کے خلاف مولانائے روم ظواہرِ شرع اور قانونی امور میں فقہ حنفی کے پیروکار تھے، اور ذاتی رنگ میں سماع و وجد میں محو رہتے تھے، اُن کی حالت گویا اس شعر کی مصداق تھی ؎

درکفی جامِ شریعت درکفی سندانِ عشق ٭ ہر ہوسناکی نداند جام و سنداں باختن

نظر آرہا ہے کہ مولانا کی زندگی اور ان کے روزمرّہ کے مشاغل میں شمس کی ملاقات کے بعد جو انقلاب آیا، اس سے سماج میں، خاندان میں، مسجد و مدرسہ میں تہلکہ مچ گیا، چہ میگوئیاں شروع ہوگئیں، نہیں بلکہ زبانوں کی تلواریں بے نیام ہوگئیں، چاروں طرف سے وار ہونے لگے، یہ ڈھنگ دیکھ کر شمس خاموشی سے روپوش ہوگئے، اِدھر مولانا کی بیتابی بڑھ گئی، عزیزوں نے مجبور ہو کر کھوج لگایا کہ شمس دمشق میں ہیں، مولانا نے

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۵۹) یا چودہ سو علماء پر ختم نہیں ہوگیا۔ انسان بڑھ رہا ہے اور ذہنی و روحانی بلندیوں پر چڑھ رہا ہے۔ آج قرآنی و احادیثی و فقہی سرچشمے خشک نہیں ہوگئے۔ جب انسانیت تشنہ ہے تو اس تشنگی کی سیرابی کا سامان بھی ہونا چاہئے۔ اس لئے بحرِ حقیقت کے شناوروں کی ضرورت ہے، یعنی ایسے حقانی علماء و ذی بصیرت کی جو ان الٰہی نور و ہدایت کے سرچشموں سے عہدِ حاضر کے تشنہ کاموں کی سیرابی کا سامان مہیا کرسکیں۔ شہاب مالیر کوٹلوی

اپنے بڑے فرزند سلطان ولد کو خط اور نذرانہ دے کر منالانے کے لئے شمس کے پاس بھیجا - وہ دمشق میں شمس کی خدمت میں حاضر ہوئے، آداب بجالائے، اور مولانا کا نامۂ شوق اور نذرانہ پیش کیا - جواب میں :-
شمس مسکرائے - ع

بہ دام و دانہ نگیرند مرغِ دانا را

پھر فرمایا کہ ان خزف ریزوں کی ضرورت نہ تھی، مولانا کا پیام کافی ہے - چند روز تک اس سفارت کو مہمان رکھا - پھر دمشق سے سب کو لے کر روانہ ہوئے - تمام لوگ سواریوں پر تھے - لیکن سلطان ولد کمالِ ادب سے شمس کے رکاب کے ساتھ، دمشق سے قونیہ تک پیادہ آئے، مولانا کو خبر ہوئی - تو تمام مریدوں اور حاشیہ بوسوں کو ساتھ لیکر استقبال کو نکلے اور بڑے تزک و احتشام سے لائے - مدت تک بڑے ذوق و شوق کی صحبتیں رہیں "

(سوانح مولانا روم از مولانا شبلی مطبوعہ دہلی ص۱۰-۱۱)

مولانا عبدالماجد بالقابہ اپنی مرتبہ و شائع کردہ فیہ ما فیہ کے مقدمہ میں بعنوان تذکرہ (مولانا جلال الدین روم ص۱۸-۱۹) فرماتے ہیں :-

شمسؒ اور رومیؒ کے تعلقاتِ باہمی آج تک ایک طلسم بنے ہوئے ہیں - اور دونوں کی پہلی ملاقات نیز باہمی تعلق کی بابت جو عجیب و غریب افسانے عام زبانوں پر ہیں ......
بعض تذکرہ نویسوں نے حضرت شمس کے ساتھ مولانا کی بڑھی ہوئی گرویدگی محبت و عقیدتمندی کو دیکھ کر شمس کو آپ کا پیر و مرشد لکھ دیا ہے، لیکن اس سے قطع نظر کرکے یہ خیال قدیم ترین تذکروں سپہ سالار و مناقب کی تصریحات کے برخلاف ہے، خود مولانا رح کا بھی ایک مقولہ اس تعلقِ باہمی کی نوعیت پر روشنی ڈالنے کے لئے کافی ہے، فرماتے ہیں کہ :-
"علماء ظاہر، اخبار رسول کے عالم ہیں - شمس تبریز اسرار رسول کے حامل ہیں اور میں انوارِ رسول کا مظہر ہوں " (مناقب - ذکر شمس تبریزیؒ)

اس میں شبہ نہیں کہ مثنوی اور اس سے بھی بڑھ کر دیوانِ غزلیات میں مولانا نے

ایک دو جگہ نہیں، بکثرت حضرت شمس تبریز کا نام اس ذوق و شوق اور جوش و عقیدت سے لیا ہے کہ گویا اپنے پیر و مرشد کا ذکر کر رہے ہیں، مثنوی میں (ہے) ؎

شمس تبریزی کہ نورِ مطلق ست ؛ آفتاب ست و ز انوارِ حق ست

یا دیوانِ غزلیات کا ایک شعر ہے ؎

پیرِ من، مریدِ من، دردِ من، و دوائے من ؛ فاش بگویم ایں سخن شمس من و خدائے من

(مقدمہ فیہ ما فیہ مرتبہ مولانا عبدالماجد دریا بادی ص ۱۹)

پھر مولانا عبدالماجد اسی سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ :-

یہ اندازِ بیان مولانا کے طبعی جوش و خروش، بیخودی و وارفتگی کا نتیجہ ہے۔ اور تنہا شمس کے ساتھ اس کی تخصیص نہیں، بلکہ اپنے مخصوص اربابِ صحبت میں سے جس کسی کا بھی ذکر فرماتے ہیں۔ وفورِ جوش و فرطِ محبت سے بیخود ہو جاتے ہیں۔"

(فیہ ما فیہ نسخۂ ماجدی کا مقدمہ ص ۱۹-۲۰)

مولانا عبدالماجد کا یہ ارشاد بالکل مطابقِ واقعہ ہے، کہ مولانا رومی کا جذب و شوق جو شمس کے نام پر جوش میں آیا کرتا تھا۔ وہی جذب و شوق شمس کے بعد صلاح الدین زرکوب اور حضرت زرکوب کے بعد حضرت حسام الدین چلپی کے نام و ذکر و شہود میں ظاہر ہوتا تھا۔ مولانا ، روم تجلیاتِ الٰہی کو مخلوقات کے اشرف ترین نمونہ انسان اور انسانوں میں سے کسی ایک انسان مثلاً شمس تبریز یا صلاح الدین زرکوب یا حسام الدین چلپی کے وجود اور ہستی میں ملاحظہ کرنے لگے تھے۔ زیادہ سے زیادہ یوں کہہ لیجئے کہ شمس ایک علامت خاص یا ایک آیتِ الٰہی کے درجہ پر فائز تھے۔ جب شمس کا سورج غروب ہوا تو صلاح الدین زرکوب کا طواف ہونے لگا اور زرکوبی کی دوکان کی ٹک ٹک یا دبقول فروز انفر وغیرہ) تق تق " پر پہروں بازار میں رقص و وجد ہوتا تھا۔ صلاح الدین کے بعد نورِ الٰہی کا مظہر آپ کو حسام الدین کا وجود دکھائی دینے لگا۔ حسام الدین چلپی ہی وہ بزرگ ہیں، جن کی تحریک پر مولانا، روم نے اپنی غیر فانی مثنوی معنوی تصنیف فرمائی، اس کتاب کی پہلی اٹھارہ بیتیں خود مولانا کے قلم کی لکھی ہوئی ہیں۔ اور باقی پوری کی پوری کتاب کی چھوٹی جلدیں مولانا روم کی املا کرائی ہوئی ہیں۔

جنھیں حضرتِ حسام الدین چلپی نے قلم بند کیا۔

مولانا کے وجد و سماع کی جو حالت تھی، اس کا اثر عقیدت کیشوں پر کیسے نہ ہوتا۔ شمس کے لئے مولانا کی بے تابی کا جو رنگ تھا وہ ظاہر ہی ہے۔ صلاح الدین کی بھی یہی حالت تھی۔ جب ان کے اس عالم سے سفر کا وقت آیا تو انھوں نے آخری وصیت کی کہ ان کی تجہیز و تکفین کس طرح کی جائے اُن کی وفات کے بعد مولانا نے ان کی وصیت پر پورا پورا عمل کیا، اور دوسروں سے بھی کرایا۔ اس داستان کو فاضل محترم پروفیسر فروزانفر کے قلم سے ملاحظہ فرمائیے۔

حضرت صلاح الدین زرکوب نے وصیت کی کہ :-

درجنازۂ وی آئینِ عزا معمول ندارند و اوراکہ بعالمِ عُلوی اتصال یافتہ واز مصیبت خانۂ جہان رہا شدہ برسمِ شادی و سرور با خروشِ سماع دل کش بخاک سپارند۔ مولانا (رومی) بیامد و سرِ مبارک (صلاح الدین زرکوب) را باز کردہ نعرہ ہا میزد و شورہای کرد و فرمود تا نقارہ زنان بشارت آوردند و از نفیر خلقان قیامت برخاستہ بود و ہشت جوق گویندگان در پیشِ جنازہ میرفتند و جنازۂ شیخ را اصحابِ کرام برگرفتہ بودند و خداوندگار (مولائے روم) تا تربتِ بہاء ولد (یعنی والد ماجد خودش) چرخ زنان و سماع کنان میرفت و درجوارِ سلطان العلماء بہاء ولد بعظمتِ تمام دفن کردند"

(سوانح مولانا از فروزانفر بحوالۂ ابیات ولد نامۂ سلطان ولد فرزند مولانا ص۱۱۱)

مولانا کا جذب و شوق اور وجد و حال طبعی و اضطراری تھا اور آپ کے ہمعصر مسترشد بھی اسی رنگ میں شرابور تھے، مگر بعد میں محض ایک تقلیدی رسم رہ گئی۔ چنانچہ ہمارے مولانا شبلی نعمانی مرحوم و مغفور فرماتے ہیں کہ :-

(مولویہ فرقہ کے لوگ) حلقہ باندھ کر بیٹھتے ہیں۔ ایک شخص کھڑا ہو کر، ایک ہاتھ سینہ پر اور ایک ہاتھ پھیلائے ہوئے۔ رقص شروع کرتا ہے۔ رقص میں آگے پیچھے بڑھنا ہٹنا نہیں ہوتا۔ بلکہ ایک جگہ جم کر متصل چکر لگاتے ہیں۔ سماع کے وقت دف اور نے بھی بجاتے ہیں.... ...... مولانا (روم) پر ہمیشہ ایک وجد اور سُکر کی حالت طاری رہتی تھی .... وہ اکثر

جوش کی حالت میں ناچنے لگتے تھے۔ مریدوں نے تقلیداً اس طریقے کو اختیار کیا۔ حالانکہ یہ ایک غیر اختیاری کیفیت تھی۔ جو تقلید کی چیز نہیں" (سوانح مولانا روم از مولانا شبلی ۴۵)

جو چیز مولانا کے لئے غیر اختیاری تھی وہی چیز مریدوں کے لئے اختیاری رسم اور طرۂ امتیاز بن گئی۔ یہ جو کچھ فرقۂ مولویہ میں ہوا وہی تمام دینی روحانی اور علمی اور سیاسی تحریکوں میں ہوا کرتا ہے۔ بقول اقبال ع

رہ گئی رسمِ اذاں روحِ بلالی نہ رہی

اور اسی حکیم مشرق اور پیرو مولانائے روم نے یہ بھی کہا ہے کہ :۔ ؎

اچھا ہے دل کے ساتھ رہے پاسبانِ عقل ؛ لیکن کبھی کبھی اسے تنہا بھی چھوڑ دے

دین و آئین خشک منطق بھی نہیں۔ اور ہر انسان کو جذبات کا کھلونا بھی نہیں ہو جانا چاہئے۔ ساری کشمکش یہی ہے کہ عقل کی کارفرمائی کہاں تک ہونا چاہئے اور جذبات کی کہاں تک؟ مولانا کا مسلک آپ کے سامنے ہے۔ اگر ہندو اپنے مُردوں کو اسی نقطۂ نظر سے باجے بجاتے ہوئے مرگھٹ لے جاتے ہیں۔ یا باجے اور جھانجھ کے ساتھ آرتی اتارتے ہیں۔ تو ہمیں یا کسی اور کو بھی اعتراض کیوں ہو، یہ ان کی رسم دینی ہے، وہ اُس کے بجالانے میں حق بجانب ہیں۔ ہم اذان دیتے ہیں، مسجد میں نماز پڑھتے ہیں، یہ ہمارا طریق بندگی ہے، کسی کو حق نہیں کہ ہمیں ہمارے طریقے کے خلاف کام پر ہمیں مجبور کرے یا ہماری نماز میں روک ڈالے۔ اور اسی طرح ہمیں بھی حق نہیں کہ کسی کو مجبور کریں کہ وہ اپنا طریق چھوڑ کر، ہمارا طریق اختیار کرے۔ ہاں یہ ضروری ہے کہ پوجا پاٹھ یا بندگی و عبادت خدا کی رضا اور ایشور کی بھگتی کے لئے ہو۔ باہمی طور پر دوسروں کو ہرانے جتانے کے لئے نہ ہو۔ اور اس کا معاملہ زمین پر قانونِ حکومت کے ہاتھ میں یا انسانی ضمیر کی آواز کے قبضہ میں ہے، یا آسمانی طاقت اور مقلب القلوب کے قبضۂ اقتدار میں۔

تاریخ بتاتی ہے کہ جب مولانائے رُوم کا انتقال ہوا۔ تو شہر قونیہ کے یہودی اور عیسائی بھی آپ کے جنازے کے ساتھ ساتھ گریہ کناں چل رہے تھے، کسی نے اُن سے پوچھا کہ یہ کیا ہے؟ تو جواب ملا کہ اگر تمہیں مولانا میں شانِ محمدی نظر آتی ہے تو ہمیں آپ میں شانِ موسوی و مسیحائی دکھائی دیتی ہے، اگر باہمی مختلف مذہبی اور سماجی تقریبوں اور رسموں کو مختلف جماعتیں اسی نقطۂ نظر سے دیکھنے لگیں تو کسی غیر مذہب

کے بزرگوار کے جنازہ کو کندھا دینے والے سے توبہ کرانے کی ضرورت ہی پیش نہیں آسکتی ،

فاضل محترم پروفیسر بدیع الزماں نے اپنی کتاب سوانح مولانا، روم جلد اول کی فصل سوم ،جس کا عنوان ہے۔" دورۂ انقلاب و آشفتگی "کے ص۵۲ سے ص۹۹ تک شمس تبریز کے حالات اور مولانا کے تعلقات کی تحقیق و تفتیش کے لئے وقف کر دیئے ہیں۔ اور متقدمین کی اکثر مشہور روایات کو نقل کر کے ان کو جانچا اور پرکھا ہے۔ شمس کے خاندان کی تحقیق کے بعد (جسے ہم اوپر نقل کر آئے ہیں) ان کے دینی یا روحانی یا عارفانہ مسلک کے متعلق لکھا ہے کہ :-

مولانا شمس الدین بحدودِ ظاہری اعتناد برسوم پشت پازدہ وازمجردانِ چالاک این راہ ...... بودہ است درمقامِ تجرید و تفرید کہ حقیقت آن درمرحلۂ معاملات ۔صرفِ نظراز خلق و توجہ بخالق است ۔بتمام وکمال ہمت وصاحب این مقام راپس ازرعایت دقائقِ اخلاص اندیشۂ رد و قبولِ عام نباشد...... شمس الدین درطریق معاملہ بہمہ ہمت روی بنقطہ ومرکز حقیقت آوردہ وازپسند و ناپسندِ کوتاہ بینان گذشتہ ورعایتِ حدود ورسومِ مسجد وخانقاہ راکہ آن روزہا سرمایۂ خودفروشی وخویشتن بینی بعضی ازکم ہمتان زہدنمائے جاہ پرست بشماری رفت ترک گفتہ بود، ودرعالمِ لاحدی وفضائے آزادگی بروصال ہمت می کشاد ۔
درمرحلۂ تعلیم وتعلم ہم بتوقف بر روایتِ گفتار گذشتگان وقناعت بقال قال حدثنا کہ مبنائے بیشتر علمائے آن عہد است، عقیدہ نداشت ومی گفت ہرکس بایداز خودسرچشمۂ زایندۂ دانش باشد، واندیشۂ قطرہ مثال را بدریائے بی پایاں و خشک ناشوندۂ کمال پیوستہ گرداند۔ وبگفتار کسان کہ براندازۂ نصیبِ خود از حقیقت، سخن راندہ اند، خویش را ازشہودِ حق برونق نصیبی کہ دارد محروم نسازد۔
چنانچہ روزی درخانقاہ نصرۃ الدین وزیر اجلاسی عظیم بود وبزرگی راالشیخی تنزیل میکردند وجمیع شیوخ وعلما وعرفا وامرا وحکما حاضر بودند وہر یکی درانواع علوم وحِکم وفنون کلمات می گفتند وبحثہا می کردند۔ مگر شمس الدین درکنجی مراقب گشتہ بود، ازناگاہ برخاست

واز سرِ غیرت بانگی برایشان زد کہ تا کے از این حدیثہا می نازید۔ یکی درمیانِ شما از حدثنی قلبی عن ربی خبری نگوئید۔ این سخنان کہ می گوئید از حدیث و تفسیر وحکمت وغیرہ سخنانِ مردم آن زمان است کہ ہر یکی در عہدی بمسند مردی نشستہ بودند واز دردِ حالاتِ خود معانی می گفتند وچون مردانِ این عہد شمائید اسرار و سخنانِ شماکو" ونظر بہمیں عقیدہ مولانا (روم) را نیز از خواندن ومطالعۂ کلماتِ بہاء ولد (پدر بزرگوار مولانا رومی) بازمی داشت۔ زیرا بطوری کہ از اخبار مستفاد است۔ می خواست کہ مولانا بمطالعۂ کتاب واسرار عالم کہ با تکاملِ علم ہنوز ہم بشر سطری از صفحات بیشمار آن را بپایان نرسانیدہ مشغول شود وفکر گرم رو خویش را پابے بست گفتار قیدِ مانند این وآن نکند"

(از احوالِ زندگی مولانا جلال الدین محمد از فروزانفر ص ۵۸ تا ۶۰)

ان حالات کی روشنی میں میرا ناقص خیال یہ ہے کہ حضرت شمس تبریز کا تعلق خاندانی یا اعتقادی اسمٰعیلی نزاری خاندان ومسلک سے رہا ہو یا نہ رہا ہو۔ جب تک اُن کی ذہنی وروحانی کیفیت کو نہ سمجھا جائے ـــ مولانائے روم کی دونوں حالتوں کو سمجھ لینا آسان نہیں۔ اسرارِ رومی کی کنجی حضرت شمس ہیں، شمس کی روشنی مولانا کی ذہنی وقلبی وروحانی زندگی کے جن جن گوشوں پر پڑی ہو یا پڑ رہی ہو۔ ان کا مطالعہ ازبس ضروری ہے، اگر یہ راز کھل جائے تو معلوم ہوگا کہ

نجات

نہ محض ظاہر کی قید میں ہے نہ مطلق ظاہری قیود سے آزادی میں ۔ بلکہ

نجات

قدرِ مشترک کی تلاش یا اعتدال کی راہ میں ہے اور وہی صراطِ مستقیم ہے۔

قسط اوّل :—

میر کا سیاسی اور سماجی ماحول

جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب، استاذ تاریخ جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

(اس مقالے میں ۱۱۳۵ھ (۲۳-۱۷۲۲ء) سے ۱۲۲۵ھ (۱۱-۱۸۱۰ء) تک تقریباً ۹۰ سال کے سیاسی، تاریخی، سماجی، معاشرتی، معاشی اور مذہبی عوامل سے بحث کی گئی ہے، کیونکہ یہی وہ زمانہ ہے جس میں میر نے اپنی زندگی کے (۹۰) سال بسر کئے۔ مقالے میں زیادہ تر اولین مآخذ (ORIGINAL SOURCES) سے فائدہ اُٹھایا گیا ہے، اور یہ کوشش کی گئی ہے کہ اس دَور کے سماجی حالات و حوادث اور تہذیبی رجحانات کا ایک ایسا مرقع پیش کر دیا جائے جس کے سیاق و سباق میں میر کی شخصیت اور اُن کے ذہن کی نشو و نما نیز اُن کے فن کی داخلی فضا کو سمجھنے میں مدد ملے۔

مقالے کے دو حصّے ہیں۔ پہلا حصّہ اس دہلی کے دور سے متعلق ہے جو میر نے یہاں گزارا۔ یعنی حملۂ نادر شاہ (۱۷۳۹ء) سے میر کے سفر لکھنؤ (۸۲-۱۷۸۱ء) تک، دوسرے حصہ میں لکھنؤ کی تہذیب اور سیاسی حالات سے بحث کی گئی ہے اور یہ زمانہ ۱۷۸۱ء سے ۱۸۱۰ء تک پھیلا ہوا ہے، یہ دعویٰ تو نہیں کیا جا سکتا کہ اِس مقالے میں اُس دور کے تمام حالات آگئے ہیں، البتہ یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ اہم رجحانات کی نشاندہی کر دی گئی ہے۔ اور مقالے کی ترتیب میں یہ بات ہر وقت پیشِ نظر رہی ہے کہ اُسے میر محمد تقی میر کی شخصیت و شاعری کے پس منظر کے طور پر لکھا جا رہا ہے چونکہ مجملاً ہی سہی، مگر تمام اہم پہلوؤں پر روشنی ڈالنی ضروری تھی، اس لئے یہ مضمون قدرے طویل بھی ہو گیا ہے۔ لیکن امید یہی ہے کہ اس مقالے سے بڑی حد تک اُس سماج کی تصویر سامنے آجائے گی،

جس میں میر زندہ ہے اور جس میں اُن کا فن جاوداں بن گیا۔ دونوں ابواب کو پانچ حصوں میں تقسیم کردیا گیا ہے۔ (الف) سیاسی (ب) اقتصادی (ج) معاشرتی (د) ادبی (ر) مذہبی و اخلاقی۔ ادبی رجحانات سے اُن حالات کا رابطہ قائم کرنے کے لئے اُس دور کے شعراء کے کلام سے خاص طور پر مدد لی گئی ہے ——— ڈاکٹر محمد عمر)

(۱) سیاسی (الف) اندرونی خلفشار

(۱) دہلی میں | ہمارا موضوعِ سخن اٹھارھویں صدی عیسوی ہے، یہ زمانہ عہدِ حاضر کے انقلاب کا دیباچہ تھا۔ اور اس کا نظرِ غائر سے مطالعہ کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ تاریخی عوامل اس طرح اپنا کام کر رہے تھے جو آگے چل کر زندگی کا دھارا بدلنے میں مدد دیں، بقول پروفیسر خلیق احمد نظامی یہ عبوری عہد" صرف ہندوستان ہی میں نہیں بلکہ تمام دنیا میں بڑی اہم سیاسی اور سماجی تبدیلیوں کا زمانہ تھا۔ کچھ ملک غلامی کی زنجیریں توڑنے میں مصروف تھے۔ کچھ ایسے بھی تھے جن کی گردنوں میں غلامی کے طوق ڈالنے کی تیاری کی جارہی تھی۔ امریکہ کی جنگ آزادی کامیاب طور پر لڑی جاچکی تھی، انقلاب فرانس نے سارے یورپ میں آزادی کی تحریکوں کو اُبھار دیا تھا[۱] لیکن دنیائے اسلام کی حالت اُس سے مختلف تھی، مجموعی طور پر وہاں کا عام رجحان تنزّل اور پستی کی طرف تھا۔ چناں چہ ہندوستان میں مغلیہ حکومت بھی زوال کے کنارے پر آچکی تھی، اُس وقت ہندوستان میں صرف سیاسی طور پر ہی کمزوری نہیں تھی، اقتصادی حالات بھی اتنے پیچیدہ ہوچکے تھے کہ عوام اور طبقۂ خواص اس کی زد میں آگئے تھے، ۳ مارچ ۱۷۰۷ء کو اورنگ زیب کا انتقال ہوا۔ تو گویا حکومت کا شیرازہ بکھر گیا۔ ایک طرف تخت نشینی کی جنگوں نے سیاسی نظام کو متزلزل کر رکھا تھا، دوسری طرف اورنگ زیب کے جانشینوں کی کوتاہ اندیشی، عیش پسندی، اور پست ہمتی نے حالات کو نازک سے نازک تر اور بد سے بدتر بنا رکھا تھا۔ انھوں نے اپنی طاقت آپس ہی میں لڑکر ختم کردی تھی اور بیرونی طاقتوں کا مقابلہ کرنے کی تاب باقی نہیں رہی تھی۔ ایک شاعر نے ذیل کے شعر میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

کہیں ہے شیشہ سرنگوں اور کہیں شکستہ جام ہے ÷ کیا مچائی میکشوں نے آج میخانہ میں دھوم[۲]

---

[۱] تاریخ مشائخ چشت۔ ص ۳۰۹ [۲] چمنستان الشعراء (مرتبہ مولوی عبدالحق) ص ۳۸

شاہی خزانہ عیش وعشرت کی محفلوں کے نذر ہو کر خالی ہوتا رہا اور اِن بادشاہوں نے جو اورنگ زیب کے بعد مسند نشین ہوئے، حالات کو اپنے قابو سے باہر دیکھا تو عیش وعشرت میں اُسی طرح غرق ہو گئے، جس طرح شتر مرغ ریگستانوں میں آندھیوں کے وقت ریت میں سر چھپالیتا ہے، اور دنیا وما فیہا سے بے خبر رہ کر زندگی گزارنے لگے۔

اِن حالات کا ردِعمل اس دَور کی شاعری میں ملتا ہے، حاتم، حسرت، قائم اور سودا کے شہر آشوب اِن زوال پذیر معاشرے کی بڑی واضح تصویر پیش کرتے ہیں۔

حاتم

امیر زادے ہیں حیران اپنے حال کے بیچ ؛ تھے آفتاب پر اب آگئے زوال کے بیچ
پھریں ہیں چرخی سے ہر دن تلاشِ مال کے بیچ ؛ وہی گھمنڈ امارت ہے پھر خیال کے بیچ
خدا جو چاہے تو پھر ہو پرا بتو ہے دشوار

عجب یہ اُلٹی بھی ہے گی باؤ دلّی میں ؛ کہ شاہ باز چڑی مار کے ہے انٹی میں
روغن فروش کی ہیں پانچوں اُنگلیاں گھی میں ؛ جنگل کو چھوڑ کے بوم آ بسے ہیں بستی میں
نجیب چھوڑ کے شہروں کو ہیں جنگل میں خوار

ہر ایک جنس کے خاوند ہیں گے دست فروش ؛ کیسری صاحب ظرفوں کے نہیں (پا) پوش (کذا)
جوتی فروش دکھاتے ہیں سب کے تئیں پاپوش نجیب خاد بدوش ایک بینی دو گوش،
ہے باغباں کے گھر میں بہار جوں گلزار

تمام شہر میں کھتونکے مالک ہیں گے بزّاز ؛ اور آج سب میں بڑے خودنما ہیں آئینہ ساز
ستار اپنا دکھاتے ہیں سب کو آتش باز ؛ کمان گر بھی ہوئے گھر میں اپنے تیر انداز
نہانی آرے چلاتا ہے خلق پر نجار

جہاں میں صاحبِ شمشیر ہیں گے صیقل گر ہے گندھیوں کا معطّر سدا دوکان اور گھر
ہمیشہ نازاں ہیں بھربھونجے اپنے بختوں پر اہیر دودھ ملائی دہی سے ہیں خوگر
بنا ہے خانۂ نقاش رشکِ نقش ونگار

دلوں کے بیچ صفائی نہیں ہے یاروں میں ✣ کہیں جو ہوئے بھی شاید تو اب ہزاروں میں
صندوق سازکی زر ہے بھرا اٹاروں میں ✣ جو تھے سائیس سو نوکر ہیں اب سواروں میں
عراقیوں کے ہوئے ہیں سر طویلہ حمار[1]

ہیبت قلی خاں حسرت

کسی کو حُسن پرستی و عاشقی سے شوق ✣ کسی کو مطرب و مے سے اکسی کو زہد سے ذوق
برای گُل کوئی بُلبل سے نالہ زن ما فوق ✣ ہوا سے سر سے جوں قمری اک رکھے کوئی طوق
سو اب وہ سب ہوئے آدم بلائیں بے پروبال

مٹے وہ چہچہے سب کے گئی خوش الحانی ✣ اسیرِ غم ہوئی یہ بلبلِ گلستانی
اب آب و دانے کی خاطر اُٹھے ہے حیرانی ✣ گہر فشانوں کی اب ہو چکی پرافشانی
کٹی وہ شاخ ہے کرتے تھے جس پہ سب کُریال

جو بادشاہ وہاں کا رکھے تھا تخت اور تاج ✣ وہ اپنی قوت کو اطفال کی ہوا محتاج
خدائی ہے جسے دیتا تھا سارا ہند خراج ✣ غنیم اُن کے نے لی اُلٹی اس کے شہر سے خراج
وہ شکل ہے کہ کرے شیر کو شکار شغال

وہ شہ کہ انجم نمط تھی جس کی سپاہ ✣ سو اُس کی ڈیوڑھی پہ کئی پیادے ہیں بحالِ تباہ (کذا)
سو مارے فاقوں کے مرتے ہیں چھینئی تنخواہ (کذا) ✣ کہیں ہیں ہم کو ملے کیا خوراک خاص گواہ
سحر کو تب ہو جو بھیجے کروڑ یا کُتوال

جواہر اور خزانہ تو سب لٹا یکسر ✣ رہیں سو کس پہ یہ فرقے کے نوکر اور چاکر
رہا نہ مال بجز سنگ کوٹھوں کے اندر ✣ جو چھت تھی چاندی کی دیوانِ خاص میں پُر زر
سو وہ وزیر نے کی خرچ بھیج کر ٹکسال

جو اصطبل ہے سو دیوانِ خاص اُس کا مکان ✣ عراقی اور عربی سو ہے اس کی بیچ کہاں
جو فیل خانہ ہے سو اس میں فیل کا نہ نشان ✣ برمیگد نبر اب اس تھی لنکڑی کئی رواں (کذا)

[1] دیوان زادہ (قلمی) ص ۳۴۶، ۳۴۷۔

کہ جس پہ جنگ کے دن لاتے تھے ایک تھنال[1]

ہے میری ڈیوڑھی کے ناظر کو تیسرا فاقہ ؛ جو محل دار ہے اُس نے دیا ہے استعفیٰ
مچا یا ترکنی، کشمیرنی نے اب غو غا ؛ رہے بچارے سلاطین اُن کا حال سو کیا
کسی کے مرنے کی نوبت کوئی پڑا ہے نڈھال[2]

قائمؔ چاند پوری :-

گردش کا آسماں کی جو ہوئے کوئی سبب ؛ اہلِ زمیں پر آئے ہے یک رنج یا تعب
ٹوٹے غضب یہ تجھ پہ نہ اتنا کہیں غضب ؛ مردوں کے جو کھرٹک سے جو پُر ہو نہ تا بلب
ایسی نہ باولی ہے نہ چشمہ نہ چاہ ہے

قصبات اک جگہ تھی، شریفوں کی بود و باش ؛ فاسق نظر پڑے جو کوئی واں، بصد تلاش
عصمت زنوں کی عفّتِ مریم سے زیادہ فاش ؛ تقوے کی رُو سے مرد، فرشتوں کی سی معاش
سو بھوک سے حرام پر اُن کی نگاہ ہے

جو شہر لیں تھے مصر سے ہر چیز میں خراج ؛ ٹھیکے دوا کے گنج میں رہتے تھے جوں اناج
واں درد سے شکم کے کوئی مر نہ جاؤ آج ؛ کس چیز سے حکیم کرے بیٹھ کر علاج
نے زیرہ ہے، نہ سونف ہے، نے نان خواہ ہے

تن زیب میں پھرتے جنھیں آتی تھی جی میں عار ؛ خاصہ ہمیشہ چشم میں اُن کی تھا بے وقار
سو ظلم سے تیرے ہیں وے یاں تک ذلیل و خوار ؛ دستار موئے سر سے ہے اب اُن سروں پہ بار
جامہ اگر ہے تن پہ تو وہ گردِ راہ ہے

وہ دن گئے کہ ساگ کو گا ہے جو مَن چلا ؛ میتھی کو ایک دیز تلک گوشت میں تلا
کھاتے ہیں اب تو آئے جو کچھ خاک یا بَلا ؛ نالی کے ساگ کا ہوا الٰہی بہت بھلا
روٹی کا جس کے ساتھ تنک اب نباہ ہے

---

[1] دیوان حسرت (قلمی رامپوری) ص ۱۳۳ (الف) اور (ب) [2] حوالۂ بالا ص ۱۳۳ (ب)

نوشہ کہے ہے یاروں سے اپنے یہ بھر کے آہ ÷ کس خبط میں ہیں بندۂ خدا جانے قبلہ گاہ
احوال پر مرے بھی یہ کرتے ہیں کچھ نگاہ ÷ مرتا ہوں میں تو جی سے یہ کس کا کریں ہیں بیاہ
ناتوں سے یاں کمر میں نہ قوت نہ باہ ہے

اس سب پہ اب ہے عاشق و معشوق تک یہ ڈھنگ ÷ دیکھے جو نور شمع پہ تو جل مرے پتنگ
عالم سے اٹھ گیا غمِ ناموس و پاسِ ننگ ÷ جس سے سنو تو رشک سے بیٹی کے ماں ہے تنگ
دیکھو جدھر تو باپ کو بیٹی کا واہ ہے[1]

سودا:-

باغ دلّی میں جو اک روز ہوا میرا گذر ÷ نہ وہ گل ہے نظر آیا نہ وہ گلشن نہ بہار
نخل بے بار پڑے سوکھی پڑی ہیں روشیں ÷ خاک اڑتی ہے ہر اک طرف پڑے ہیں خس و خار
مسکراتا تھا چمن غنچہ و گل ہنستا تھا ÷ اشکِ شبنم کے بھی قطرہ کا نہیں واں آثار
جس جگہ جلوہ نما رہتے تھے سرو و شمشاد ÷ مشت پر قمری کے اس جا نظر آئے اک بار
دیکھتا کیا ہوں مگر سوکھی سی اک شاخ اوپر ÷ عندلیب ایک ہے بے بال و پر و دل افگار
بَدَمِ سَرد و بصد حسرت و صد سوزِ جگر ÷ دیکھ کر سوئے چمن کہتی ہے با نالۂ و زار
حیف در چشم زدن صحبتِ یار آخر شُد
روئے گُل سیر ندیدم و بہار آخر شُد[2]

فرصت چمن کی سیر کی لیکن ہمیں کہاں ÷ فکرِ معاش و عشقِ بتاں یادِ رفتگاں
اس زندگی میں اب کوئی کیا کیا کرے[3]

---

[1] شہر آشوب "دائم چاندپوری" (مرتبہ جناب نثار احمد صاحب فاروقی) نقوش اکتوبر ۱۹۶۱ء ص ۹۵-۱۰۰
[2] کلیاتِ سودا (نول کشور) ص ۱۴۴ [3] کلیات سودا (نول کشور) (ص ۴۵۶)

یہ جتنے نقدی و جاگیر کے تھے منصبدار ؛ تلاش کرکے ڈھنڈتے انھوں نے ہو ناچار
ندان قرض میں بنیوں کے دی سپر تلوار ؛ گھروں سے اب جو نکلتے ہیں لیکے وہ ہتھیار
بغل کے بیچ تو سونٹا ہے ہاتھ میں کچکول

کرے ہے بھوک سے شاگرد پیشہ اب یہ معاش ؛ کہیں پلاؤ تو باورچی واں پکاویں آش
کریں قناتوں میں دربان بیٹھے پردہ فاش ؛ تلے سے کھینچ لے مسند کو آن کر فراش
اگر کہیں کہ مٹا اُٹھ کے چاندنی کا جھول

یہ خادمانِ محل کی ہے ان دنوں صورت ؛ نہ خوان دھونے کا کشمیرنی میں باقی ست
نہ اُٹھ کے ملنے کی ہرگز اوتّے میں طاقت ؛ بنی ہے بھوک سے درباریوں کے مُنھ کی گت
کہ بوڑھی بھینس کے جس طرح بیٹھ جائے کپول

مچا رکھی ہے سلاطینوں نے یہ تو یہ دھاڑ ؛ کوئی تو گھر سے نکل آئے ہیں گریباں پھاڑ
کوئی در اپنے پہ آوے وے مارتا ہے کواڑ ؛ کوئی کہے جو ہم ایسے ہیں چھاتی ہی کے پہاڑ
تو چاہئے کہ ہمیں سب کو زہر دیجئے گھول [1]

میرؔ:

ہیں خرابے آج جتنے کل یہ تھے لوگوں کے گھر ؛ مت بنائے خانہ میں منعم رہا کر اس قدر
گھر کا صاحب تو اُڑایا کر کے یکساں خاک سے ؛ اینٹ ماریں اینٹ سر یہ کچھ ہوا اس گھر اوپر
کیسے کیسے خانوادی خاک میں یاں مل گئے ؛ جائے عبرت ہے یہ معمورہ جہاں کا بے خبر
سبزانِ تازہ روکی جہاں جلوہ گاہ تھی ؛ اب دیکھئے تو واں نہیں سایہ درخت کا
دمِ صبح بزمِ خوش جہاں شبِ غم سے کم نہ تھی مہرباں
کہ چراغ تھا سو دود تھا جو پتنگ تھا سو غبار تھا
حال گلزار زمانے کا ہے جیسے کہ شفق ؛ رنگ کچھ اور ہی ہو جائے ہے اک آن کے بیچ

---

[1] کلیات سودا (نول کشور) ص ۴۷۵ - ۴۷۸

خاک بھی سر پہ ڈالنے کو نہیں ٭ کس خرابے میں ہم ہوئے آباد
کیسے کیسے مکان ہیں ستھرے ٭ ایک ازاں جملہ کربلا ہے یہاں
اک سسکتا ہے ایک مرتا ہے ٭ ہر طرف ظلم ہو رہا ہے یہاں

اس زمانے میں صوفیاء اور علماء نے اصلاحی کوششیں بھی کیں، چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے اس دور میں اپنی بصیرت سے یہ اندازہ لگایا تھا کہ ہندوستان کا اقتصادی نظام بگڑ چکا ہے اور مذہب کی بھی صحیح فکر بیدار کرنا ضروری ہے، انھوں نے حکمراں طبقہ کو اس کے فرائض یاد دلاتے ہوئے مطالبہ کیا:

"یہ کہ بادشاہ اسلام اور امراء عظام ناجائز عیش و عشرت میں مشغول نہ ہوں، گذشتہ گناہوں سے سچے دل سے توبہ کریں اور آئندہ گناہوں سے بچتے رہیں"[1]

اسی طرح شاہ فخر الدین[2] دہلوی نے بادشاہِ وقت کو ہدایت کی:-

"پس پہلی مقدم بات یہ ہے کہ وہ لوگ بذاتِ خود محنت کشی اور ملک گیری کے لئے مستعد ہوں"[3]

لیکن صوفیاء اور علماء کی یہ کوشش بارآور نہ ہو سکی، زوال اور انحطاط کی رفتار تیز سے تیز تر ہو گئی، مرکزی حکومت میں رخنے پیدا ہو چکے تھے۔ ایرانی اور تورانی گروپ کی آویزش بڑھ کر بحران کی کیفیت اختیار کر چکی تھی اور اس کا اثر تھا کہ صوبائی حکومتیں مرکز سے زیادہ طاقتور اور تقریباً

---

[1] شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات ص ۹۶ [2] شاہ فخر الدین دہلوی (۱۱۲۶ھ – ۱۱۹۹ھ) شاہ نظام الدین اورنگ آبادی کے بیٹے اور جانشین تھے، ۱۱۶۵ھ میں دہلی تشریف لائے اور اجمیری دروازہ کے مدرسہ میں، جو آج دہلی کالج کہلاتا ہے، درس و تدریس کا کام شروع کیا تھا۔ اور درسی کتابوں کے علاوہ حقائق و معارف کے دریا بہا دیئے۔ آخری وقت تک دہلی میں قیام رہا، اور یہیں انتقال فرمایا۔ حضرت قطب الدین بختیار کاکی کے مزار پاک کے قریب سپرد خاک کیا گیا۔ مفصل حالات کے لئے ملاحظہ ہو، مناقبِ فخریہ۔ فخر الطالبین۔ تکملہ سیر الاولیاء، تاریخ مشائخ چشت۔ ص۔ ۴۶۰ – ۵۲۹

[3] مناقبِ فخریہ (قلمی مملوکہ پروفیسر خلیق احمد نظامی) ص ۳۵ – ۳۶

خودمختار ہوگئی تھیں، جو سلطنتِ مغلیہ بائیس صوبوں پر مشتمل تھی، اور جس کا ڈنکا کشمیر سے دکن تک اور بنگال سے کابل و قندھار تک بجتا تھا، اب سمٹ کر قلعۂ معلیٰ کی چار دیواری میں آگئی تھی[1] یقین کا ذیل کا شعر اس تباہی و بربادی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

اگر نہ ہوتا آشیاں بلبل غمگیں خراب
کر نہ سکتا باغ کو اے باغباں گلچیں خراب[2]

بادشاہوں کی غفلت شعاری اور عیش پرستی سے امراء کا طبقہ سب سے زیادہ فائدہ اٹھاتا ہے، ہندوستان میں بھی ایسا ہی ہوا۔ جادوناتھ سرکار نے صحیح لکھا ہے کہ ان امراء کی آویزش اور گروہ بندی کے مسموم اثرات محلاتِ شاہی سے لے کر دور دراز کے جھونپڑوں تک پہونچتے تھے، اور سماجی زندگی میں کشمکش اور تلخیاں پیدا کرتے تھے۔ اورنگ زیب کی وفات کے بعد دربار میں دو جتھے بن گئے تھے۔ ایرانی (شیعہ) اور تورانی (سنی) انھوں نے سیاسی حالات کو اپنا تختۂ مشق بنا رکھا تھا اور اس دور کی تاریخ دراصل انھیں فرقوں کی کشمکش کی داستاں ہے۔ حتیٰ کہ بادشاہوں کی قسمت بھی انہیں امراء سے وابستہ ہو کر رہ گئی تھی۔ سرکار نے "تاریخ احمد شاہ" کے حوالے سے لکھا ہے۔

"یہ تمام فتنہ و فساد، ایرانی اور تورانی امراء کے آپس کے جھگڑوں کا نتیجہ ہے۔"[3]

اِن حالات میں ملک کی تمام دبی ہوئی سیاسی قوتوں نے قسمت آزمائی شروع کردی۔ مرہٹے سکھ، روہیلے اور جاٹ۔ سب اس پراگندہ سیاسی ماحول کا فائدہ اٹھا رہے تھے۔ اور ملک سے امن وامان رخصت ہو چکا تھا۔

اس اندرونی کمزوری اور کشمکش کا پورا فائدہ ایک بیرونی طاقت نے اٹھایا یعنی انگریزوں نے اس تفرق کو اور بھی ہوا دے کر اپنی حکومت کے لئے میدان ہموار کرلیا۔ اور جن صوبائی طاقتوں سے

---

[1] چہار گلزار شجاعی (قلمی) ص ۴۸۴ [2] دیوانِ یقین۔ ص ۱۲۔ [3] مغلیہ سلطنت کا زوال (انگریزی) ج ۱۔ ص ۸ ۔ ایرانی و تورانی جتھوں کے آپسی جھگڑوں کے مطالعہ کے لئے ملاحظہ ہو۔
PARTIES AND POLITICS AT THE MUGHAL COURT: Dr. S. CHANDRA

کبھی سرکشی متوقع ہوسکتی تھی اُنھیں ختم کر دیا یا مفلوج کر کے رکھ دیا۔

یہ تھا ایک مجمل خاکہ اُس ماحول کا جہاں میر محمد تقی میر ۱۱۳۵ھ (۱۷۲۲ء) میں پیدا ہوئے اور ان ہی حالات میں ان کی نشو و نما ہوئی، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اُن سیاسی حوادث کا جائزہ قدرے تفصیل سے لیا جائے جنھیں میر نے مشاہدہ کیا یا اُن سے متاثر ہوئے اور جن حالات کی طرف انھوں نے اپنی خود نوشت سوانح عمری - ذکرِ میر - میں اشارے کئے ہیں۔

(ب) بیرونی حملے | اٹھارھویں صدی میں ہندوستان پر متعدد بیرونی حملے ہوئے، کیونکہ مغربی سرحد کی حفاظت کی طرف اورنگ زیب کے بعد کوئی توجہ نہیں کی گئی تھی، ان حملوں نے ملک کے سیاسی اور اقتصادی نظام کو درہم برہم کر دیا اور باغیانہ قوتوں کو سلطنتِ مغلیہ میں ہر طرف سے ابتری اور انتشار پیدا کرنے کے مواقع فراہم کر دے۔

(الف) حملۂ نادر شاہ ۱۷۳۹ء | نادر شاہ کے ابتدائی حالات مجملاً یوں ہیں - وہ امام قلی کا (جو ترکمان قبیلہ کا سردار اور صوبۂ خراسان کے کالوٹ نامی قلعہ کا گورنر تھا) بیٹا تھا۔ ایامِ طفولیت میں باپ کا سایہ سر سے اُٹھ گیا، اُس کی موروثی املاک پر اُس کے چچا نے قبضہ کر لیا۔ دل برداشتہ ہو کر نادر مشہد چلا گیا اور وہاں کے گورنر کے ہاں ملازمت کر لی۔ اُس نے اپنے آقا کی بہت خدمت کی جس کے صلے میں اُسے ایک فوجی دستہ کا ناظمِ اعلیٰ مقرر کر دیا گیا۔ تاتاریوں سے مقابلے کے موقع پر نادر نے بڑی جرأت اور بہادری کا ثبوت دیا مگر وہ وہاں اُتنی ترقی نہ کر سکا جتنی کہ متوقع تھی، آخرکار ۳۲ سال کی عمر میں وہ وطن واپس چلا آیا اور موروثی املاک کے حاصل کرنے میں پھر اُسے مایوسی ہوئی۔ تنگ دستی اور عسرت کی حالت میں ایک گروہ بنا کر اُس نے لوٹ مار کا کام شروع کر دیا۔ رفتہ رفتہ اُس کے گروہ میں دو ہزار آدمی شامل ہوگئے۔ بعد ازیں اُس نے دھوکے سے اپنے چچا کو قتل کر ڈالا اور کالوٹ کے قلعہ پر قابض ہوگیا۔

۱۷۳۰ء میں نادر نے اصفہان پر زبردستی قبضہ کر لیا۔ اُس کی دن دونی رات چوگنی بڑھتی ہوئی طاقت کو دیکھ کر اور اپنی کمزوری کے احساس سے مجبور ہو کر شاہ فارس نے نادر قلی کو اپنی

فوج کا افسر اعلیٰ اور خراسان کے قلعہ کا گورنر بنا دیا اور اپنی بھتیجی کے ساتھ اُس کا عقد کرا دیا۔ بعد ازیں نادر نے شیراز اور ہرات کو فتح کیا، ملک میں امن و امان قائم کیا جس کی وجہ سے لوگوں کو خوش حالی اور فارغ البالی حاصل ہوئی، ان باتوں سے نادر نے رعایا کو اپنا مطیع و فرمانبردار بنا لیا۔ یہ دیکھ کر نادر نے کمزور، بزدل اور عیش پرست شاہ طہماسپ کو معزول کر کے اُس کے نابالغ لڑکے کو شاہ طہماسپ ثانی کے لقب سے تخت پر بٹھا دیا اور اس کے نائب کی حیثیت سے حکومت کرنے لگا۔

۳۶-۱۷۳۵ء میں مملکت ایران کے تمام عہدہ داران نے متفقہ طور پر نادر کو تخت نشین کیا اور اسے شہنشاہ بنایا، اِس موقع پر اُس نے نادر شاہ کا لقب اختیار کیا۔

اوائل ۱۷۳۷ء میں نادر شاہ نے قندھار پر فوج کشی کی، جیسا کہ عام طور پر معلوم ہے، ہندوستان کو فتح کرنے کے لئے کابل اور قندھار پر پہلے قبضہ ہونا لازمی ہے۔ بابر اور ہمایوں نے ہندوستان کو فتح کرنے سے پہلے ان دونوں قلعوں پر قبضہ حاصل کیا تھا۔ چوں کہ نادر شاہ کا ارادہ ہندوستان کو بھی فتح کرنے کا تھا اس لئے اُس نے پہلے قندھار کو فتح کرنا چاہا۔ کئی مہینوں کے مسلسل محاصرہ کے بعد قلعہ پر قبضہ ہو گیا تھا۔[1]

دربارِ مغلیہ کی حالت | اُس زمانے میں تختِ مغلیہ پر محمد شاہ رنگیلا (۱۷۱۹ء - ۱۷۴۸ء) جلوہ افروز تھا۔ یہ بادشاہ فطرتاً کمزور، بزدل، عیش پرست اور کاہل واقع ہوا تھا۔ افیون کھا کھا کر اپنی تندرستی اتنی خراب کر لی تھی کہ چلنا پھرنا بھی اُس کے لئے مشکل ہو گیا تھا۔ ہاتھیوں کی جنگ دیکھ کر دل بہلاتا اور امورِ مملکت سے تغافل برتتا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اُس نے عام طور پر اپنے درباری امراء اور خاص طور پر کچھ منظورِ نظر امراء کو بے حد حقوق تفویض کر دیئے تھے۔

بقول غلام علی طباطبائی :-

"لیکن روشن الدولہ دخیل مزاج بادشاہ ہو کر برآمد کار مقدمہ خلائق کرتا تھا اور شاہجہاں محمد فقیر

---

[1] نادر شاہ کے ابتدائی حالات و اس کی فتوحات کے بارے میں ملاحظہ ہو، نادر شاہ (انگریزی - فریزر) نادر شاہ (انگریزی - لوکہارٹ) جہاں کشائے نادری - مرزا محمد مہدی، نادر نامہ - از ملا عبدالکریم کشمیری۔

کی لڑکی کوکی نے محمد شاہ کے حضور میں نہایت ادب حاصل کیا اور بادشاہ کا قلم دان اُس کے سپرد تھا۔ بادشاہ کی طرف سے صاحبِ دستخط تھی۔ محل کے اندر حاجت مندوں کی عرضی توقیع کرتی تھی۔ بادشاہ چونکہ جوان اور کم جرأت تھا۔ عیش و عشرت میں پڑا رہتا۔ عمدۃ الملک امیر خان وغیرہ امراء اور امراز ادہ خوش طبع و رنگین مزاج کی طرف طبیعت کو اپنے رغبت دی۔ کارِ سلطنت سے بے غرض تھا۔ اس سبب سے کچھ کچھ خوف و ہراس امراء بلکہ عوام کے دلوں سے دُور ہونے لگا۔ ہر شخص اپنے اپنے خیالی پلاؤ پکانے میں مصروف نظر آنے لگا۔" بجائے خود دم استقلال بھرتے تھے[1] اس طرح بادشاہ کے منظورِ نظر امراء امورِ ملکی میں سفید و سیاہ کے مالک بن بیٹھے، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ درباری امراء میں نفاق اور عناد کی گرم بازاری ہوگئی۔ ہر ایک امیر اپنے مدِ مقابل کی بیخ کنی میں اپنی تمام قوت ضائع کرنے لگا۔ حاتم اپنے ذیل کے شعر میں امراء کے نفاق کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

سارے تونگروں میں جو دیکھا تو ہے نفاق

آپس میں ہے جو کچھ تو غریباں کی دوستی[2]

اس زمانے میں درباری امراء دو گروہوں - ایرانی - اور تورانی - میں منقسم تھے۔ ایک گروہ دوسرے کے خون کا پیاسا تھا۔ اس عناد و نفاق کے مسموم اثرات سارے ملک کی سیاسی فضا کو متاثر کر رہے تھے[3]۔ نظام الملک[4] آصف جاہ ایرانی گروہ کا لیڈر اور وزیر الممالک تھا، اس کے مدِ مقابل عمدۃ الملک

---

[1] سیرۃ المتاخرین (اُردو ترجمہ) ج ۲ - ص ۸۲ ' نیز ملاحظہ ہو۔ مغلیہ سلطنت کا زوال (انگریزی - سرکار) ج ۱ - ص ۹-۱۰

[2] دیوان زادہ (قلمی) ص ۲۹۹ - [3] مغلیہ سلطنت کا زوال - ج ۱ ص ۸ - [4] نظام الملک کے نانا، سعد اللہ خاں' شاہ جہاں بادشاہ کے وزیرِ اعظم تھے، والدہ کی طرف سے اُن کا سلسلۂ نسب شیخ شہاب الدین سہروردی تک پہونچتا ہے، اُن کے والد میر شہاب الدین غازی الدین خاں، اورنگ زیب کے عہد میں اعلیٰ مناسب پر فائض رہے۔ نظام الملک کا اصلی نام میر قمر الدین تھا۔ بہادر شاہ کے زمانے میں خانِ دوراں بہادر کا خطاب ملا اور صوبۂ اودھ کی صوبیداری اور لکھنؤ کی فوجداری تفویض ہوئی۔ ناساعد حالات سے مجبور ہو کر کچھ دنوں خانہ نشیں رہے۔ جہاں دار شاہ کے زمانہ میں پھر سابق عہدہ ملا۔ فرخ سیر کے زمانہ میں نظام الملک فتح جنگ کے خطاب کے ساتھ دکن کی نظامت کا منصب ملا۔ (باقی ص ۳۷۹ پر)

امیر خان میر اسحاق انجام[1] اور اسحاق خان نجم الدولہ[2] تھے اور تورانی جماعت کی پیشوائی کر رہے تھے۔
بقول سر جادو ناتھ سرکار "۱۷۳۶ء کے بعد کی تاریخِ مغلیہ درحقیقت ان دونوں گروہوں کی تاریخ ہے" [3] سنی امراء نظام الملک کو معزول کرانے کی کوشش میں ہر وقت لگے رہتے تھے،
وزیر الممالک امور ملکی اور مالی میں چند ضروری اصلاحیں کرنا چاہتا تھا لیکن یہ لوگ اُس کے اِس کام میں رکاوٹیں پیدا کرتے تھے۔ طبا طبائی کا بیان ہے کہ
"نظام الملک چاہتا تھا کہ بادشاہ اُس کی رائے کے بموجب تعمیل کرے اور صحبت رنگین مزاجاں نازنین منش و اختیار مدار المہامی زنان، نازک سرشت مثل کوکی وغیرہ دل بادشاہ اور کاروبار ملکی مالی سے نکل جاوے، اس سبب سے ہر ایک امیر و امراء اور بادشاہ اُس کی طرف سے بدظن اور مسخر گی کرتے اور غیبت میں اُس کے حق میں کلمات رکیک زبان پر لاتے تھے"[4]

(بقیہ صفحہ ۳۷۸) سیدھائیوں کے زوال اور محمد امین خاں وزیر کے انتقال کے بعد محمد شاہ نے اُن کو اپنا وزیر مقرر کیا۔ آصف جاہ صاحبِ دیوان شاعر تھے، اُن کے دربار سے عرب، خراسان، عراق اور ماوراء النہر کے علماء، شعراء اور ادباء منسلک تھے۔ ان کی وفات ۱۱۳۴ھ میں ہوئی۔ برائے تفصیل دیکھئے۔ ماثر الامراء (فارسی) ج ۳ ص ۸۳۸ تا ۸۴۸، خزانۂ عامرہ۔ ص ۳۵۔ ۴۹۔ سفینۂ ہندی۔ بھگوان داس ہندی) ص ۷۔ ۸، عقد ثریا۔ ص ۶، گل عجائب۔ ص ۲۱۔ ۲۲۔

[1] یہ میر میران نعمت اللہ ولی کی نسل سے تھے۔ امیر خان نام اور عمدۃ الملک خطاب تھا۔ محمد شاہ کے جلیسِ خاص تھے۔ نہایت ظریف، حاضر جواب، لطیفہ گو اور شیریں کلام تھے۔ موسیقی اور گانے میں بڑا درک تھا۔ فارسی اور ریختہ دونوں میں شعر کہتے تھے۔ شاعروں کے قدرداں بھی تھے، میر شاکر ناجی ان کے داروغہ دیوان خانہ تھے ۱۱۵۹ھ میں قلعۂ معلیٰ کے دروازے پر کسی سپاہی کے ہاتھوں شہید ہوئے۔ برائے تفصیل۔ سفینۂ ہندی۔ ص ۶۔ ۷۔ ماثر الامراء (فارسی) ج ۲۔ ص ۸۳۹۔ ۸۴۱۔ عقد ثریا۔ ص ۹، تذکرہ ریختہ گویان ص ۲۰۔ مخزن نکات ص ۳۱۔ گل رعنا۔ ص ۱۰۷۔ گلشنِ ہند۔ ص ۱۴ زوالِ سلطنتِ مغلیہ۔ ج ۱۔ ص ۱۰۔ ۱۱

[2] محمد اسحاق خان معتمد الدولہ (برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ ماثر الامرا۔ (فارسی) ج ۳۔ ص ۷۴۔ ۷۷۵)

(باقی صفحہ ۳۸۰ پر)

اُس وقت نظام الملک کی عمر ۹۴ سال سے بھی زیادہ تھی، اب اُس کے قویٰ میں اتنی طاقت باقی نہ تھی کہ وہ اپنے مخالفین کو بزورِ شمشیر دبا سکتا۔ لہٰذا اس بے بسی، دل برداشتگی۔ یاوسی و پریشانی کے عالم میں اپنے دشمنوں سے پیچھا چھڑانے کی غرض سے اُس نے نادرشاہ کو ہندوستان پر حملہ کرنے کی دعوت دی، نادرشاہ نے جو پہلے ہی ایسے موقع کی تلاش میں تھا، فوراً دعوت قبول کرلی اور ۱۱۵۱ھ/۱۷۳۹ء میں اس نے ہندوستان کا رُخ کیا۔

اٹک ندی پار کرنا درشاہ ہندوستان کی سرحد میں داخل ہوگیا۔ جب لاہور کے ناظم زکریا خان[1] کو اس واقعہ کی اطلاع ملی تو وہ اپنی فوج لے کر آگے بڑھا اور نادرشاہ کو آگے بڑھنے سے روک دیا اور دہلی سے کمک بھیجنے کی درخواست کی۔ لیکن بادشاہ اور اُس کے امراء رقص و سرود کی محفلیں سجائے بیٹھے تھے۔ کسے فرصت تھی کہ اس درخواست پر غور کرتا۔ زکریا خان نے ایسے حالات میں ہتھیار ڈال دینا ہی مناسب سمجھا۔ نادرشاہ، فاتح کی حیثیت سے لاہور شہر میں داخل ہوا۔ ایرانی سپاہ نے شہر اور گرد و نواح کے قصبوں اور گاؤں کو تاخت و تاراج کرنا شروع کردیا۔ آنند رام مخلص نے اس تباہی و بربادی کا نقشہ اپنے مخصوص انداز میں یوں پیش کیا ہے۔

(بقیہ صفحہ ۳۷۹) کے انتقال کے بعد اس کے لڑکے اسحاق خاں دوم (نجم الدولہ) کو محمد شاہ کی قربت حاصل ہوئی۔ دیوانِ خالصہ کا منصب ملا۔ احمد شاہ کے عہد میں سابق منصب قائم رہا۔ جب صفدر جنگ نے بنگش افغانوں کے خلاف فوج کشی کی تو محمد اسحاق خان اُس کے ساتھ گیا۔ افغانوں سے جنگ کے موقع پر اُس نے بڑی بہادری دکھائی لیکن میدانِ جنگ میں کام آیا۔ ماثر الامرا (فارسی) ج ۳ ص ۷۷۵ - ۷۷۶۔ [3] مغلیہ سلطنت کا زوال۔ ج ۱۔ ص ۸۰۔ " اپنے ہاتھوں آپ ہی کرتے ہیں سرتن سے جدا ؛ ورنہ کیا طاقت ہے آوے اس جگہ جلاد کو
تذکرہ ہندی ص ۱۵۱۔

کس جنگ جو کی صبح کو باتیں نکالیاں ؛ باہم صبا چمن میں اُلجھتی ہیں ڈالیاں۔
تذکرہ گلشنِ ہند۔ ص ۳۶

[4] ۔ سیر المتاخرین (اُردو ترجمہ) ج ۲۔ ص ۸۲۔

[1] یہ سیف الدولہ عبد الصمد خاں (برائے تفصیل۔ ماثر الامراء۔ (فارسی) ج ۲۔ ص ۵۱۴ - ۵۱۷) کا لڑکا تھا۔ والد کی زندگی میں لاہور کا صوبہ دار بنایا گیا۔ بعد میں ملتان بھی اُس کے سپرد ہوا۔ نادرشاہ جب ہندوستان سے واپس چلا گیا۔ اور اُس نے زکریا خان کو سندھ بھیجا تو ۱۱۵۸ھ میں اُس کا انتقال ہوا۔ ماثر الامرا۔ (فارسی) ج ۲۔ ص۔ ۱۰۶ - ۱۰۷۔

" چہ نوشتہ شود، کہ برآں دیار سکنۂ آں گلزار چہ قیامت گذشت، مثل وزیرآباد، آمن آباد، گجرات وقصبہ جات کہ ہر یکی بنا بر کثرت آبادی نیچہ شہرے بودہ است، بخاک سیاہ برابر گشت، برہمگی آں گل زمین بہزار رنگ بیداد رفت، ما لہا بتاراج و ناموسہا بربا د رفت ؎

نوک خاری نیست کز خونِ شکاری سُرخ نیست

آفتی بود، ایں شکار افگن کزیں صحرا گذشت[1]

جب زکریا خان کے مغلوب ہونے کی خبر دربار دہلی میں پہونچی تو بادشاہ اور امراء دونوں کا نشہ کافور ہو گیا۔ جوں توں محمد شاہ نے فوج آراستہ کی اور بذاتِ خود نادر شاہ کے مقابلے کو روانہ ہوا۔ کرنال پہونچ کر فرد کش ہوا۔ لیکن اس جنگ میں مغلوں نے منھ کی کھائی۔ اور مفتوح کا کافی جانی و مالی نقصان ہوا۔ مرزا محمد مہدی نے ذیل کے اشعار میں اُس تباہ کُن جنگ کا نقشہ پیش کیا ہے :-

شد افروختہ آتشِ رزم وکیں ؎ زخون گشت گلگوں سرای زمیں

گرفتہ ز گرد سپہ مہر و ماہ ؎ فضائے جہاں گشتہ چوں شب سیاہ

ز نوک سنا نہائے خارا گذر ؎ شد چشمہ چشمہ زدہ سر بسر

ز غلطیدن کشتگاں در مصاف ؎ شدہ پشتہ بر پشتہ چوں کوہ قاف

ز بسیاری کشتہ وخستہا ؎ درآں عرصہ خالی نبُد جای پا[2]

بیشمار مالِ غنیمہ، سامانِ حرب، ہاتھی گھوڑے فاتح کو دستیاب ہوئے۔ بقول مرزا محمد مہدی۔

" خزائن بے حد و مرّ و فیلان کوہ پیکر و توپخانہا بادشاہی و امرا کہ بعرصۂ جنگ آمدہ بودند با غنایم بسیار و اسباب و اثاثہ فزوں از شمار بحیطۂ تصرف درآمد"[3]

---

[1] اقتباس بدائع وقائع (اورنٹیل کالج میگزین۔ ماہ اگست سنہ ۱۹۵۰ء) ص ۶۵۔ سیر المتاخرین (اُردو ترجمہ) ۲۵۔ ص ۱۰۵۔۱۰۸۔ [2] برائے تفصیل۔ جہاں کشائے نادری۔ ص ۲۳۳ تا ۲۳۷، نیز لیٹر مغلس (انگریزی) ج ۲۔ ص ۳۴۹۔ میر کی آپ بیتی۔ ص ۹۲ [3] جہاں کشائے نادری۔ ص ۲۳۷

بعدازیں امراء کی وساطت سے صلح کی گفتگو شروع ہوئی۔ محمد شاہ، نظام الملک کے ساتھ نادرشاہ سے ملاقات کرنے اُس کے قیام گاہ پر گیا۔ یہ ملاقات خوش گوار رہی۔ اس کے بعد محمد شاہ اور نادرشاہ نے دہلی کے لئے کوچ کیا۔ دہلی میں نادرشاہ، شاہی مہمان کی حیثیت سے قلعۂ معلی میں فروکش ہوا۔ محمد شاہ نے دل کھول کر مہمان نوازی کے فرائض انجام دیئے۔ یہ واقعہ ۱۱۵۱ھ کا ہے۔ جب دہلی کے قلعہ میں دو بادشاہ رونق افروز تھے۔ مخلص نے اس واقعہ کی تاریخ کہی ہے۔

در ہزار و صد و پنجاہ و یک ؛ شاہِ ایران گذشت از آب اٹک

یک مملکتِ ہند دو خسرو دارد ؛ چیدہ است عجب بازی شطرنج فلک[1]

اُس سال عید الاضحیٰ کے موقع پر جامع مسجد میں اور دیگر مقامات میں نادرشاہ کے نام کا خطبہ پڑھا گیا۔[2]

(باقی)

---

[1] اقتباس بدائع وقائع (اورنٹیل کالج میگزین۔ ماہِ اگست ۱۹۵۰ء) ص ۶۱

[2] سیر المتاخرین (اُردو ترجمہ) ج ۲۔ ص۔ ۱۰۹۔

ادبیات

غزل

جناب سعادت نظیر ایم، اے

بہ مصلحت بھی جو غیروں سے ہم ملا کرتے
وفا شناس، نہ جانے! گمان کیا کرتے؟

کسی کی یاد سے دل کو اگر سکوں ہوتا
تو آرزوئے ملاقات کیوں کیا کرتے؟

ترا خیال وہیں دل میں چٹکیاں لیتا
جہاں بھی ہم رہِ ہستی میں دَم لیا کرتے

حریمِ عشق میں ہوتی نہ روشنیٔ حیات
جگر کے داغ نہ دن رات اگر جَلا کرتے

ٹپک پڑیں نہ کہیں آج اُن کے بھی آنسو
جھجک رہا ہوں غمِ دل کا تذکرہ کرتے

بساطِ لالہ وگُل ہو کہ دشت وصحرا ہو
جنھیں ہے تیری طلب، وہ نہیں رُکا کرتے

نثار، جلوۂ صبحِ ازل بھی اُس پہ نثار!
وہ ایک رات، جو گزرے خدا خدا کرتے

دیارِ شوق میں اُن کا کوئی مقام نہیں
جو ہچکچاتے ہیں دل کا معاملہ کرتے

نزاکت اُن کی اگر مُہرِ لب نہ بن جاتی
تو جی میں تھا کہ بیاں سارا ماجرا کرتے

نظیر! عشق کے آثار پھر کہاں ملتے
ہم اپنے درد بھرے دل کی گر دوا کرتے

غزل

جناب شمس نوید عثمانی

یاد بھرے افسانے کل کے — پاس آتے ہیں دور نکل کے

طوفانوں سے زیادہ بوجھل — آنکھ کے آنسو ڈھلکے ڈھلکے

ساکن سطحیں تہِ طوفانی — اُف یہ سناٹے ہلچل کے

"یاد" نہیں، وہ خود آتے ہیں — اکثر تنہائی میں ڈھل کے

تیری حیا اور تیرے آنسو — سادہ رنگ ترے آنچل کے

شق ہونے آ جائیں چٹانیں — کچھ چشمے پھوٹیں گے اُبل کے

راہ کے سایہ دار درختو! — ٹھیریں گے منزل تک چل کے

دب نہ سکا ظلمت سے اُجالا — رات سے کتنے تارے جھلکے

شام زمیں تک ڈھونڈتے آئے — ڈھونڈنے والے صبحِ ازل کے

"نور" نہیں نو مشرق و مغرب — چند اندھیرے چند دھندلکے

ہائے وہ افسانے جب انساں
سو جائیں عنوان بدل کے

غزل

جناب فانی مرادآبادی، لائل پور

کچھ بات ہے جو ہونٹوں پر آہ و فغاں نہیں
ورنہ اب اس قدر بھی کوئی بے زباں نہیں

اے دوست ان دنوں مری بیچارگی نہ پوچھ
کہتا ہوں آشیاں اُسے جو آشیاں نہیں

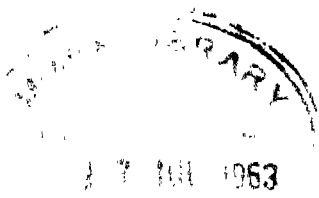
یہ کس مقام پر ہوں میں اے بے خودیِ شوق
اُن کے جمالِ حسن پر اُن کا گماں نہیں

اب تو سمجھ کے بھی جو نہ سمجھے تو اور بات
ورنہ نگاہِ یاس مری بے زباں نہیں

دیکھو ترس رہا ہے زمانہ سکون کو
مجھ کو سکوتِ مرگ کا عالم کہاں نہیں

یارب پہنچ گئے ہیں کہاں صاحبانِ دل
کیسی حیات اجل کا بھی جس جا نشاں نہیں

اُس سمت لے چلا مجھے خود داریِ جنوں
جس سمت کوئی قافلۂ دل رواں نہیں

فانی نہ پوچھ حال مقاماتِ عشق کا
ان منزلوں میں موت بھی اب درمیاں نہیں

برہان

جلد ۵۱ | صفر المظفر ۱۳۸۳ھ مطابق جولائی ۱۹۶۳ء | شمارہ ۱

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

امسال جو کتابیں ندوۃ المصنفین کی طرف سے شائع ہوئی ہیں اُن میں دو کتابیں بڑی اہم ہیں۔ ایک معارف الآثار از لفٹننٹ کرنل خواجہ عبدالرشید اور دوسری "اسلامی دنیا چوتھی صدی ہجری میں" از ڈاکٹر خورشید احمد فارق دلی یونیورسٹی، اول الذکر کتاب کا موضوع عراق کے آثار قدیمہ ہیں۔ چونکہ یہ خطہ ہلال کی شکل رکھتا ہے اور آثار قدیمہ کے اعتبار سے بڑا سرسبز ہے اس لئے اس کو انگریزی میں FESTILE CRESCENT کہتے ہیں اور ہمارے فاضل دوست نے اس کا نہایت حسین ترجمہ "ہلال خصیب" کیا ہے۔ قرآن مجید میں جن قدیم اقوام و ملل اور ان کے آثار و مآثر کا تذکرہ ہے وہ اکثر و بیشتر اسی خطہ سے تعلق رکھتی ہیں، فاضل مصنف نے یہاں ۱۹۴۲ء میں قیام کے زمانہ میں جب کہ کمیشن پر تھے اس خطہ کے تمام آثار کو بچشم خود دیکھا، انگریزی میں اور دوسری زبانوں میں اس خطہ کے متعلق جو کتابیں ہیں اُن کا بغور مطالعہ کیا اور پھر مولانا عبیداللہ سندھیؒ کے فیض صحبت و تربیت سے قرآن مجید کے ساتھ شغف اور اُس کا ذوق جو پہلے سے ہی موجود تھا، ان سب چیزوں کا اثر یہ ہوا کہ ایک طرف اس کتاب میں خالص فنی مباحث پر اس قدر جامع، مدلل اور ناقدانہ گفتگو ہے کہ کتاب کی تصنیف کے زمانہ سے لیکر اب تک ان معلومات میں جو مزید اضافہ ہوا ہے وہ بھی سب فاضل مصنف کے پیش نظر رہا ہے اور بحث اس درجہ مبصرانہ ہے کہ ماہرین آثار قدیمہ اور مستشرقین کے بعض مسلمہ افکار و نظریات پر بھی مدلل تنقید ہوگئی ہے، اور دوسری جانب قرآن میں ان اقوام و ملل اور ان کے آثار کا تذکرہ جس غرض

ومقصد کے لئے کیا گیا ہے۔ فاضل مصنف جگہ جگہ قرآن کے حوالوں سے اُس کا اثبات کرتے چلے گئے ہیں اس بنا پر بے تکلف کہا جا سکتا ہے کہ اسلامی اور فنی دونوں حیثیتوں سے اُردو میں یہ کتاب اپنی نوعیت کی پہلی کتاب ہے اور اس لائق ہے کہ ہر صاحب ذوق اس کا مطالعہ کرے۔ افسوس ہے ہمارے ملک میں اس فن کا ذوق عام نہیں اور بہت محدود ہے لیکن خالص فنی نقطۂ نظر سے بھی یہ کتنی بلند پایہ کتاب ہے؟ اس کا اندازہ اُس خط سے ہوگا کہ عہد حاضر کے مشہور ماہر آثارِ قدیمہ ڈاکٹر ٹوچی (GIUSEPPE TUCCI) نے اس کتاب کو پڑھ کر مصنف کے نام روم سے جو خط لکھا ہے اُس میں وہ تحریر فرماتے ہیں" آپ نے آثارِ قدیمہ کے فن پر اپنی کتاب کا جو نسخہ مجھے بھیجا ہے میں بڑی مسرت اور پسندیدگی کے ساتھ اُس کا اعتراف کرتا ہوں، آپ کا کارنامہ درحقیقت تعریف کا سزاوار ہے اور بے شبہ آپ مبارک باد کے مستحق ہیں۔ صرف اس لئے نہیں کہ آپ نے بہت سے مسائل پر گفتگو کی ہے بلکہ اس لئے کہ اُردو زبان میں آپ نے اس موضوع پر پہلی مرتبہ ایک واضح اور سلجھی ہوئی کتاب پیش کی ہے، بے شبہ آپ کی کتاب بہت سی لائبریریوں میں ایک قیمتی اضافہ کا باعث ہوگی اور آثارِ قدیمہ کے بہت سے پاکستانی طلباء کے لئے بڑی مفید ثابت ہوگی "

جو حضرات اس بات سے واقف ہیں کہ مغرب کے علماء وفضلا کسی کتاب یا کسی شخص کی تعریف میں کتنے محتاط الفاظ استعمال کرنے کے عادی ہیں وہ سمجھ سکتے ہیں کہ ڈاکٹر ٹوچی کی نظر میں یہ کتاب کس درجہ اہم اور وقیع ہے۔

دوسری کتاب مشہور عرب سیاح مقدسی کی کتاب " احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم " کے اہم حصوں کا جو مراکش سے لے کر تاشقند تک کے (چوتھی صدی ہجری میں) مسلمانوں کے تہذیبی وتمدنی حالات پر مشتمل ہیں آزاد مگر نہایت شگفتہ ودلچسپ اُردو ترجمہ ہے، مقدسی نے عمر کے بیس بائیس برس اس سیر وسیاحت میں بسر کئے تھے اور جہاں کہیں گیا وہاں کا رہن سہن، طور وطریق، رسم ورواج۔ عادات واخلاق، زبان، مذہبی افکار وعقائد، پیشے، صنعت وحرفت، اقتصادی حالات ان میں سے ایک ایک چیز کو غور دیکھا اور اسے قلمبند کیا اس بنا پر اس عہد کے مسلمانوں کی سماجی زندگی کے حالات کی جو مکمل تصویر اس کتاب میں نظر آتی ہے جغرافیہ

یا تاریخ کی کسی ہمعصر کتاب میں نظر نہیں آتی، اس لحاظ سے یہ بھی اُردو زبان میں اپنی نوعیت کی پہلی کتاب ہے جو بیک وقت تاریخ بھی ہے اور سوشیالوجی بھی! پھر متعدد نقشوں نے اس کی افادیت دوچند کردی ہے،

میں ساڑھے آٹھ مہینے دیارِ غیر میں رہا جہاں پانچ مہینے تک مسلسل سردی کا یہ عالم تھا کہ بقول شخصے دانت سے دانت بجتا تھا۔ مسلسل برفباری اور برف میں ڈوبی ہوئی تیز و تند ہواؤں کی وجہ سے باہر نکلنا یا سڑک پر چلنا جوئے شیر لانے سے کم نہیں تھا لیکن اس کے باوجود خدا کے فضل و کرم سے اس پوری مدت میں نہ کبھی نزلہ ہوا نہ زکام، نہ بخار اور نہ حرارت، نہ دردِ سر اور نہ دردِ شکم' اور اس لئے کبھی کسی ڈاکٹر کا منت کشِ احسان نہیں ہونا پڑا۔ طبیعت ہر وقت ہشاش و بشاش اور چست و چاق رہتی تھی، کبھی افتادگی یا گراوٹ کا احساس نہیں ہوا۔ اس کا اثر یہ تھا کہ اپنے فرائضِ منصبی ادا کرنے کے علاوہ سات آٹھ مہینہ میں میں نے ذاتی طور پر مطالعہ اور تصنیف و تالیف کا کام اتنا کر ڈالا کہ یہاں دو برس میں بھی اتنا نہیں ہوا تھا، یہ تو وہاں کا حال تھا۔ اب یہاں کا حال سُنیئے! جس دن سے وطن مالوف کی سرزمین پر قدم رکھا ہے طبیعت برابر خراب ہے، غذا اب تک معمول پر نہیں آئی، معدہ کا نظام ابتر ہے، نشاط و انبساط کی جگہ افتادگی اور اضمحلال نے لے لی ہے اور اسی وجہ سے اب تک لکھنا پڑھنا بھی بند ہے۔ علاج ہو رہا ہے، دوائیں جاری ہیں، مگر نہیں کہا جا سکتا کہ حالتِ اولیٰ کے عود کرنے میں ابھی کتنے دن اور لگیں گے!

اس گذارش کا مقصد یہ ہے کہ جن کتب برائے تبصرہ کو میں چھوڑ کر گیا تھا اُن کی ہی تعداد کچھ کم نہ تھی کہ میری غیر موجودگی میں تو اُن کا انبار لگ گیا ہے اور چونکہ تبصرہ میں غیر معمولی تاخیر ہو گئی ہے اس لئے حضرات مصنفین و ناشرین کا شکوہ سنج ہونا اور پیہم تقاضوں کے خطوط بھیجنا طبعی امر ہے، لیکن جیسا کہ عرض کیا گیا، ابھی ان حضرات کو کچھ دن اور زحمتِ انتظار برداشت کرنی ہوگی، طبیعت اعتدال پر آجائے تو کوشش کی جائیگی کہ تبصروں کے صفحات کی تعداد میں اضافہ کرکے جلد سے جلد تلافی مافات کردی جائے، مذکورہ بالا وجوہ کی بنا پر جن حضرات کو اُن کے خطوط کے جوابات نہیں مل رہے ہیں از راہِ کرم وہ بھی معذور سمجھیں اُن میں جو خطوط جلسوں میں شرکت اور تقریر کی دعوت سے متعلق ہیں ان کے عدم جواب کو ہی دعوت کے قبول کرنے سے معذوری کے مرادف سمجھا جائے۔

امام ترمذیؒ اور جامع صحیح

خصوصیات و حقائق کی ایک جھلک

مولانا تقی الدین ندوی مظاہری (استاذ دارالعلوم ندوۃ العلماء)

نام و نسب محمد نام اور ابوعیسیٰ کنیت ہے، قبیلہ بنو سلیم سے تعلق رکھتے تھے، آپ کا پورا نسب یوں بیان کیا جاتا ہے:- محمد بن عیسیٰ بن سورہ بن موسیٰ بن ضحاک سلمی ترمذی بوغی،

(لیکن سمعانی نے ان کے نسب نامہ میں بوغی کے بجائے شداد لکھا ہے[1])

"بُوغی" قریہ بوغ کی جانب منسوب ہے، اور بعض روایتوں کے مطابق امام ترمذیؒ اسی میں آسودۂ خواب ہیں، یہ ترمذ سے چھ فرسخ کی مسافت پر واقع ہے[2]۔

پیدائش و وفات امام موصوف ۲۰۹ھ میں مقام ترمذ ہی میں پیدا ہوئے، یہ ترمذ ایک قدیم شہر ہے جو دریائے جیحون کے ساحل پر واقع ہے[3] اس کا تلفظ ترمِذ، ترمَذ اور تُرمُذ تینوں طریقوں سے ہے، لیکن اہلِ درس کے یہاں ترمِذ (بالکسر) ہی مشہور ہے۔

آپ کا انتقال مشہور روایت کے مطابق ۲۷۹ھ میں یہیں ہوا۔ آپ نے ستر سال کی عمر پائی تھی۔ (اتحاف ص۳۸۷)

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ جس دور میں پیدا ہوئے اس زمانہ میں علم حدیث شہرت کے درجے کو پہنچ چکا تھا۔ بالخصوص خراسان اور ماوراء النہر کے علاقے تو مرکزی حیثیت رکھتے تھے، اور امام بخاریؒ جیسے جلیل القدر

---

[1] کتاب الانساب، [2] معجم البلدان ج ۲ ص۳۸۲، [3] مرقاۃ ص۲۱

محدث کی مسندِ علم بچھ چکی تھی۔

امام موصوف نے جونہی شعور کی آنکھیں کھولیں، انھیں علمِ حدیث کی تحصیل کا شوق دامنگیر ہوگیا، چنانچہ انھوں نے اس کے حصول کے لئے مختلف حصّوں، علاقوں اور ملکوں کا سفر کیا، حافظ ابنِ حجرؒ فرماتے ہیں:۔

طاف البلاد وسمع خلقا من الخراسانیین والعراقیین والحجازیین[1]

شیوخ امام ترمذیؒ نے اپنے زمانے کے ہر خرمنِ حدیث سے استفادہ کیا اس لئے ان کے شیوخ کا استقصاء دشوار ہے، علامہ ذہبیؒ نے بخاری، مسلم، علی بن حجر مروزی، ھناد بن سری، قتیبہ بن سعید، محمد بن بشار وغیرہ کو ان کے اساتذہ میں شمار کیا ہے۔ امام ابوداؤدؒ بھی ان کے شیوخ میں سے ہیں۔ البتہ امام احمدؒ سے سماع ثابت نہیں۔

آپ کے شیوخ میں ایسے حضرات بھی ہیں جن سے اکثر اصحابِ صحاح نے استفادہ کیا ہے۔
علامہ موصوف فرماتے ہیں:۔

"امام مسلمؒ اگرچہ امام ترمذیؒ کے اساتذہ میں سے ہیں مگر پوری کتاب میں صرف ایک روایت ان سے مروی ہے اور وہ روایت "أحصوا ھلال شعبان لرمضان" والی ہے اگرچہ اس کی حیثیت ایسی ہے کہ جیسے اپنے کسی معاصر سے روایت کی جاتی ہے کیونکہ دونوں کے بہت سے شیوخ میں اشتراک ہے۔" (تذکرہ ۲ ص۲۰۷)

امام بخاریؒ سے امام موصوف کو زیادہ استفادہ کا موقع ملا، علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں:۔
"تفقه فی الحدیث بالبخاری" یہاں تک کہ امام بخاریؒ کے مایۂ ناز تلامذہ میں اُن کا شمار ہے، حاکم نے موسیٰ بن مالک کا یہ مقولہ نقل کیا ہے:۔

مات البخاری فلم یخلف بخراسان مثل ابی عیسیٰ فی العلم والحفظ والورع والزھد (تہذیب ۹ ص۳۸۹)

خود امام بخاری کو بھی اپنے لائق شاگرد پر ناز تھا۔ انھوں نے ان کے کمالِ علم کی ان الفاظ میں

[1] تہذیب التہذیب ص۳۸۸۔

سند عطا فرمائی تھی:۔

"ما انتفعت بك اکثر مما انتفعت بی" (تہذیب حوالہ مذکور)

مولانا انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ذہین شاگرد جب استاذ سے سوال کرتا ہے تو اس کی نگاہ دیکھ کر اس کی نگاہ دیگر علوم کی طرف جاتی ہے[1]

امام بخاریؒ نے بھی دو حدیثیں امام موصوف سے روایت کی ہیں:۔

(۱) کتاب التفسیر میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث" فی قول اللہ عز وجل ما قطعتم" کے تحت (۲) حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث" یا علی! لا یحل لأحد ان یجنب فی ھذا المسجد غیری وغیرك (فی باب مناقب علیؓ)

اور ان دونوں کی تخریج کے بعد فرمایا کہ سمع منی محمد بن اسمعیل[2]

شاہ عبد العزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔

ترمذی شاگرد رشید بخاری است در وش اوراآموختہ واز مسلم وابی داؤد وشیوخ ایشاں نیز روایت دارد ودر بصرہ وکوفہ وواسط ورے وخراسان وحجاز سالہا در علم حدیث بسر بردہ (بستان ص۱۲۰)

تلامذہ | اوپر گذر چکا ہے کہ امام بخاریؒ کے انتقال کے بعد ابو عیسیٰ کے ہم پلہ خراسان میں کوئی محدث ہیں تھا۔ اس لئے ان کی ذات مرجع خلائق بن گئی، ان کے تلامذہ میں خراسان وترکستان کے علاوہ دنیائے سلام کے مختلف گوشوں کے آدمی ملتے ہیں۔ چند ممتاز تلامذہ کے نام درج ذیل ہیں۔

ابو حامد احمد بن عبد مروزی۔ ھیثم بن کلیب شاشی ابو العباس احمد محمد بن محبوب المروزی جنھوں نے جامع ترمذی کو امام موصوف سے روایت کیا ہے۔ احمد بن یوسف نسفی، عبد بن محمد بن محمد النسفی محمد بن دو اور داؤد بن نصر بن سہل بزدوی وغیرہ۔

لطف | حق تعالیٰ شانہ جب کسی سے کوئی بڑا کام لینا چاہتا ہے تو اس کے اسباب بھی پیدا کر دیتا ہے۔

---

[1] عرف الشذی ص۳۸۔ [2] مقدمہ تحفہ ص۱۹۶۔

امام موصوف کو جس طرح اکابر محدثین سے استفادہ کا موقعہ ملا ویسے ہی خداداد قوتِ حفظ بھی عطا کی گئی تھی۔ ابوسعید ادریسی فرماتے ہیں کہ ابوعیسیٰ کی قوتِ حفظ بھی مثالی بیان کی جاتی تھی[1] ان کا ایک حیرت انگیز واقعہ رجال کی سب ہی کتابوں میں مذکور ہے کہ انھوں نے ایک شیخ سے دو جزء کے بقدر بواسطہ حدیثیں سنیں اور قلمبند کیں حسنِ اتفاق سے کچھ دنوں کے بعد ان شیخ سے ملاقات ہوگئی انھوں نے شیخ مذکور سے سماع حدیث کی درخواست کی۔ شیخ نے سنانی شروع کیں اور امام ترمذیؒ سے فرمایا کہ لکھ لو، ترمذی بیاض لے کر بیٹھ گئے۔ مگر قلم میں روشنائی نہیں لی تھی یوں ہی بیاض پر قلم چلاتے رہے۔ شیخ کو شبہ ہوا کہ یہ لکھ نہیں رہے ہیں بلکہ یونہی قلم پھیر رہے ہیں، اٹھ کر دیکھا تو بیاض سادہ تھی۔ بیحد خفا ہوئے اور فرمایا:۔ تم مذاق کرتے ہو ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ امام ترمذی نے عرض کیا، آپ گھبرائیے نہیں! جتنی حدیثیں آپ نے سنائی ہیں سب مجھے یاد ہیں۔ سن لیجئے، چنانچہ تمام حدیثیں فرفر سنا دیں، شیخ کو خیال ہوا کہ شاید یہ ان کو پہلے سے یاد تھیں۔ انھوں نے باور نہیں کیا۔ امام ترمذی نے عرض کیا، آپ دوسری حدیثیں سنایئے میں ان کو بھی سنا دوں گا۔ چنانچہ شیخ نے اپنے غرائب الحدیث سے چالیس حدیثیں سنائیں جن کو امام ترمذی نے فوراً ہی دوہرا دیا تب شیخ کو ان کی قوتِ حفظ کا یقین ہوا۔[2]

زہد وتقویٰ | حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ لکھتے ہیں:۔

> تورع و زہد بحدے داشت کہ فوق آں متصور نیست بخوفِ الٰہی بسیار گریہ وزاری کرد و نابینا شد، یعنی زہد و تقویٰ اس درجہ کا حاصل تھا کہ اس سے زیادہ متصور ہی نہیں کیا جا سکتا، اور خوفِ الٰہی سے بکثرت گریہ وزاری کیا کرتے تھے، یہاں تک کہ آنکھوں کی بینائی جاتی رہی۔ بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ وہ مادرزاد اندھے پیدا ہوئے تھے لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کی ہے۔ (تذکرہ ص۲۰۲)

تنبیہ | شروع میں بتایا جا چکا ہے کہ امام موصوف کا نام محمد اور کنیت ابوعیسیٰ تھی لیکن انھوں نے اپنے نام کے بجائے اپنی کنیت زیادہ استعمال کی ہے۔ جیسے فرماتے ہیں،، **قال ابوعیسیٰ الخ** مگر بعض علماء نے اسے مکروہ سمجھا ہے چنانچہ ابن ابی شیبہ اپنی مصنف میں ترجمۃ الباب لائے ہیں"

---

[1] مقدمہ تحفہ ص۱۹۶ [2] بستان ص۲۱۱

"باب ما یکرہ للرجل أن یکتنی بأبی عیسٰی" اور باب کے تحت کی روایت سے کراہت ثابت کیا ہے لیکن اس کے برخلاف امام ابوداؤدؒ نے کتاب الآداب میں اس کا جواز ثابت کیا ہے" باب ما یکتنی بأبی عیسٰی" اس لئے علماء نے جن روایتوں سے کراہت ثابت کی ہے ان سب کا جواب دیا ہے۔

ایک مغالطہ کا ازالہ ترمذی کے نام سے ائمہ میں تین حضرات مشہور ہیں، اسی لئے اکثر لوگوں کو مغالطہ ہوجایا کرتا ہے حالانکہ تینوں کے درجات مختلف ہیں۔

(۱) امام ابوعیسٰی ترمذی صاحب سنن ہیں۔ (۲) ابوالحسن احمد بن حسن ہیں۔ یہ ترمذی کبیر کے لقب سے مشہور ہیں۔ اور امام احمد کے تلامذہ میں سے ہیں، نیز امام ترمذی صاحب سنن و امام بخاری و ابن ماجہ کے شیوخ میں ہیں۔ (۳) حکیم ترمذی صاحبؒ نوادر اصول" ہیں۔ شاہ عبدالعزیز صاحب بستان میں فرماتے ہیں کہ نوادر کی اکثر روایات ضعاف اور غیر معتبر ہیں (بستان المحدثین ص۱۲۰)

تصانیف امام ترمذیؒ نے بکثرت تصنیفات کی ہیں، آپ کو فقہ اور تفسیر پر بھی کافی دستگاہ حاصل تھی جو ان کی سنن سے ظاہر ہے۔ ان کی مختلف کتابوں کا تذکرہ ملتا ہے۔ (۱) العلل (۲) المفرد۔ (۳) التاریخ (۴) الزہد (۵) الشمائل[1] (۶) الأسماء والکنی[2] البتہ ابن ندیم نے کتاب التاریخ کا اضافہ کیا ہے[3]، اس میں شمائل وعلل صغریٰ دونوں مطبوع ہیں، البتہ علل کبریٰ نایاب ہے، انھوں نے علل پر بھی دو کتابیں لکھی ہیں۔

جامع الترمذی حدیث کی جس کتاب میں آٹھ قسم کے مضامین بیان کئے جائیں اس کو جامع کے لقب سے یاد کرتے ہیں، اور وہ آٹھ قسم کے مضامین جامع یہ ہیں ۔

---

[1] شمائل میں مصنف نے چارسو حدیثیں جمع کی ہیں۔ اور چھپن ۵۶ بابوں پر منقسم کیا ہے۔ اس کی مختلف لوگوں نے شرحیں لکھی ہیں (۱) جمع الوسائل لملاعلی قاری (۲) مواہب لدنیہ للمناوی۔ شیخ ابراہیم بیجوری اور مولانا احمد علی صاحبؒ کا حاشیہ زیادہ مقبول ہیں، اور ان سب شروح اور دیگر کتب احادیث کی شروح کا خلاصہ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب دامت برکاتہم نے اپنے شمائل کے ترجمہ خصائل نبوی کے حاشیہ پر جمع کردیا ہے۔ [2] تہذیب ص۳۶۰ ۔ [3] فہرست ص۳۲۵

(۱) سیرو (۲) آداب و (۳) تفسیر و (۴) عقائد۔ (۵) فتن و (۶) احکام و (۷) اشراط و (۸) مناقب
اور چونکہ "ترمذی" ان آٹھوں قسم کے مضامین پر مشتمل ہے اس لئے اس کو جامع کہا جاتا ہے اور چونکہ ترتیب فقہی کے اعتبار سے
بکثرت احکام کی حدیثیں لائے ہیں اس لئے سنن کا اطلاق بھی ہوتا ہے چنانچہ پہلے کتاب الطہارۃ لاتے ہیں اس
کے بعد کتاب الصلوٰۃ پھر زکوٰۃ و صوم وغیرہ۔ علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ حاکم و خطیب نے بھی اسے الجامع
کہا ہے، مگر ترمذی کا حاکم کو صحیح کہنا اور نسائی و ترمذیؒ کو خطیب کا صحیح کہنا فی الواقع ان کے نزدیک تساہل پر[1]
لیکن فی الواقع اس کو تساہل قرار دینا مناسب نہیں ہے کیونکہ باعتبار اغلب کے صحیح کہا جا سکتا ہے جیسے
صحاح ستہ کہنا باعتبار اغلبیت کے ہے نیز امام ترمذی خود بھی اس کو "صحیح" فرماتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں۔
صنفتُ ھٰذا المسند الصحیح (وکذا قال ابن کثیر فی تاریخہ)

سنن ترمذی کے محاسن و فضائل | امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ اس کتاب کو لکھ کر میں نے علماء حجاز کے سامنے
پیش کیا تو انھوں نے اس کو بہت پسند فرمایا اور علماء خراسان کے سامنے پیش کیا تو انھوں نے بھی داد تحسین
دی، پس جس گھر میں یہ کتاب ہو گویا اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم گفتگو فرما رہے ہیں (تذکرہ ص ۲۰۸/۲)
شیخ ابراہیم بیجوری کا یہ مشورہ ہر طالب حدیث کے لئے ہے کہ۔ الجامع الصحیح کا مطالعہ کرنا چاہئے
کیونکہ یہ کتاب حدیثی و فقہی فوائد اور سلف و خلف کے مذاہب کی جامع ہے پس یہ مجتہد کے لئے کافی ہے۔
اور مقلد کے لئے بے نیاز کرنے والی ہے۔ میرے خیال میں مجتہد کے لئے تو کافی ہو سکتی ہے لیکن مقلد
کے لئے کافی نہیں، حضرت شاہ عبد العزیز صاحبؒ فرماتے ہیں :۔ "ترمذیؒ کی جامع ان کی کتابوں
میں سب سے بہتر تصنیف ہے بلکہ متعدد وجوہ سے جمیع کتب حدیث سے احسن ہے۔ (۱) اس میں
حسن ترتیب اور عدم تکرار ہے (۲) فقہاء کے مذاہب کا ذکر ہے نیز مذہب والوں کے وجوہ استدلال
بھی ہیں۔ (۳) حدیث کے انواع صحیح و حسن ضعیف، غریب، معلل وغیرہ بھی بیان کئے ہیں (۴) اسی
طرح راویوں کے اسماء و القاب اور ان کی کنیتیں نیز دیگر فوائد جو علم رجال سے متعلق ہے اس پر بھی
خاصی گفتگو ہے" (بستان ص ۱۲۰/۲)

---

[1] تدریب ص ۵۴

شیخ ابن صلاح کا فیصلہ ہے :- کتاب ابی عیسیٰ اصل فی معرفۃ الحسن (تدریب)
حافظ محمد بن طاہر مقدسی نے ذکر کیا کہ امام ابو اسمٰعیل عبد اللہ بن محمد انصاری کے سامنے ہرات میں امام ترمذی اور ان کی کتاب کا تذکرہ آیا تو انھوں نے فرمایا کہ ان کی کتاب میرے نزدیک بخاری و مسلم سے زیادہ النفع ہے کیونکہ بخاری و مسلم سے فائدہ صرف عالم متبحری اٹھا سکتا ہے اور ابو عیسیٰ کی کتاب سے ہر شخص مستفید ہو سکتا ہے۔

ترمذی کی غرض ہر محدث نے جمع حدیث کے لئے اپنی کتاب میں کچھ خاص چیزیں بطور غرض و مقصد کے پیش نظر رکھی ہیں۔ امام ترمذیؒ کا مقصود اعظم بیان مذاہب ہے مع الاستدلال حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے فرمایا :-

"ابو عیسیٰ ترمذیؒ نے گویا شیخین کے طریقے کو جو ابہام و تبیین کا راستہ تھا اور ابو داؤد کی رائے جو فقہاء کے مستدلات کا بیان تھا اس کو نہایت عمدگی سے جمع کر کے پیش کیا بلکہ دونوں راستوں کو جمع کر دیا ہے اور مزید براں صحابہؓ و تابعین و فقہاء کے مذاہب کا اضافہ بھی کر دیا گیا ہے۔ حقیقت میں انھوں نے بہت ہی جامع کتاب لکھی ہے، اسی طرح حدیث کے طرق کو بھی نہایت لطیف طریقہ سے مختصر کیا ہے۔ پس ایک حدیث کو ذکر کیا اور اسی باب میں اس کے ماسوا کی طرف اشارہ کر دیا اور ہر حدیث کی حیثیت بیان کر دی کہ آیا صحیح ہے یا حسن ہے، ضعیف ہے یا منکر اور حدیث کے ضعف کو بھی بیان کیا تاکہ طالب حدیث کو بصیرت حاصل ہو جائے۔ قابل عمل اور ناقابل عمل میں امتیاز ہو جائے پھر حدیث کا مستفیض و غریب ہونا بھی بیان کیا پھر صحابہ و فقہاء امصار کے مذاہب بھی بیان کئے۔ (حجۃ اللہ البالغۃ صـ ۱۲۱)

لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ کا مقصود اعظم بیان مذاہب بھی ہے، امام ترمذیؒ کا صحابہ و تابعین کے مذاہب کو بیان کرنا احکام کی بہت سی کتابوں سے بے نیاز کر دیتا ہے، اسی طرح امام موصوف نے ان مذاہب کو بھی بیان کیا جو کہ متروک ہو چکے ہیں، جیسے امام اوزاعی، سفیان ثوری، اسحاق بن ابراہیم

مروزی وغیرہ کے مذاہب جس سے ترمذی کے واسطہ کے بغیر واقفیت ناممکن ہے۔[1]

ترمذی کا مسلک حضرت شاہ صاحب (مولانا انور کشمیری) نے شافعی کہا ہے (عرف الشذی ص۲)
لیکن جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے کہ امام ترمذی امام بخاری کے خاص تلامذہ میں سے ہیں، اس لئے ان پر بھی مجتہدانہ رنگ غالب ہے، اور حضرت شاہ ولی اللہ محدث رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا۔ وکان اھل الحدیث قد ینسب إلی أحد المذاھب لکثرۃ موافقتہ[2]

یعنی محدثین کا کسی امام کی کثرت موافقت کی وجہ سے اسی مذہب کی طرف انتساب کیا جاتا ہے مطلب یہ کہ انھوں نے اصول کے مطابق اجتہاد واستخراجِ مسائل کیا ہو اگر کوئی جزئی اختلاف ہو جائے تو ایسا ممکن ہے اور اس طرح کا اختلاف مسلکِ شافعی میں داخل ہونے کے لئے قادح نہیں۔[3]
چنانچہ امام ترمذی نے بھی امام شافعی سے بعض مسائل میں اختلاف کیا جیسے باب تاخیر الظہر فی شدۃ الحر اس طرح کی مخالفت ان کے مذہب شافعی کی طرف منسوب کرنے میں قادح نہیں۔ جبکہ اکثر مسائل میں ان کے مقلد ہیں، لیکن بعض حضرات نے امام ترمذی کی خاص اصطلاح "عند اصحابنا" سے استدلال کیا ہے کہ وہ مجتہد مطلق تھے اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ" امام فرماتے ہیں:-

"والعمل علی ھذا عند اصحابنا وعند الشافعی واحمد واسحٰق"

اسی طرح "باب الحائلہ" میں فرمایا:- "ھو قول الشافعی واصحابنا" اس سے ثابت ہوا کہ وہ حنبلی و شافعی نہیں تھے، لیکن اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے کہ اس سے محدثین ہی کی ایک جماعت مراد ہو چنانچہ شیخ سراجی اور علامہ سندھی دونوں نے محدثین ہی کی جماعت مراد لیا ہے۔ تو اوپر شاہ ولی اللہ صاحب کا مقولہ گذر چکا ہے کہ محدثین کی جماعت کا کسی نہ کسی امام کی طرف انتساب تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام ترمذی کا مسلک "شافعی" کی طرف انتساب کرنا درست ہے۔

امام ترمذی کی جرح وتعدیل کی حیثیت آپ کا یہ خاص امتیاز ہے کہ وہ روایت پر پوری طرح جرح وتعدیل سے کام لیتے ہیں، کیونکہ اس فن میں انھیں رسوخ حاصل تھا۔ جیسا کہ ان کی کتاب اور کتاب العلل"

---

[1] از افادات مولانا بنوری (۲ حجۃ اللہ ج ۱ ص۱۲۲) (۳ لامع ص۲۲)

کے مطالعہ سے واضح ہوجاتا ہے لیکن روایت کی تحسین وتصحیح میں بعض جگہ ان سے تساہل واقع ہوا ہے۔
مُلّا علی قاریؒ نے کہا ہے۔ عندہ نوع من التساهل فی التصحیح ولا یضرہ (مرقاۃ ص۲)
(امام ترمذی تصحیح روایت میں تساہل واقع ہوئے ہیں) لیکن فی الواقع یہ کچھ نقصان دہ نہیں۔ آگے چل کر
ملّا علی قاری فرماتے ہیں: واطلق الحاکم والخطیب الصحۃ علی ما جمع فی سنن
الترمذی۔ لیکن علامہ سیوطی نے حاکم اور خطیب کے فیصلہ کو بھی تساہل قرار دے دیا ہے۔[1]

علامہ ذہبی فرماتے ہیں:۔

ترمذی کا درجہ ابوداؤد اور نسائی کے بعد رکھا جائے گا اس لئے کہ انھوں نے مصلوب
وکلبی جیسے لوگوں کی روایات کو اپنی کتاب میں جگہ دی ہے (تدریب ص۵۶)

اسی طرح علامہ موصوف نے کثیر بن عبداللہ بن عمرو بن عوف المزنی کے ترجمہ میں لکھا ہے:۔
قال ابن معین لیس بشئ وقال الشافعی رکن من ارکان الکذب وضرب
احمد علی حدیثہ۔ الخ اس کے باوجود امام ترمذیؒ نے اس کی حدیث کی تخریج کی ہے
وہ حدیث یہ ہے:۔ الصلح جائز بین المسلمین۔ اور اس کی تصحیح کی ہے لہٰذا علماء ترمذی کی تصحیح پر
اعتماد نہیں کرتے، نیز اس طرح یحییٰ بن یمان کے ترجمہ میں حضرت ابن عباس رضی کی حدیث ذکر کرنے کے بعد
فرمایا کہ ترمذی نے اس کی تحسین کی ہے حالانکہ اس میں تین رواۃ ضعیف ہیں، وہ حدیث یہ ہے:۔
"إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم دخل قبرا لیلاً فاسرج لہ سراج"
اس روایت کے ذیل میں علامہ زیلعی فرماتے ہیں:۔

"امام ترمذی نے اس حدیث کو روایت کرکے اس کو حدیث حسن کہا ہے حالانکہ ان کا یہ فیصلہ صحیح
نہیں ہے کیونکہ اس حدیث کا مدار حجاج بن ارطاۃ پر ہے اور یہ مدلس ہے اس نے سماع کا
کہیں ذکر نہیں کیا دوسری وجہ یہ ہے کہ ابن قطان فرماتے ہیں کہ اس کے ایک راوی منہال
بن خلیفہ کی ابن معین نے تضعیف کی ہے اور امام بخاری فرماتے ہیں "فیہ نظر" (نصب الرایہ ص۳۶۳ ج۱)

[1] تدریب ص۵

اس سے ثابت ہوا کہ امام موصوف نقد روایات میں متساہل واقع ہوئے ہیں - بہرحال ان کے فیصلہ پر تحقیق وجستجو کے بعد ہی عمل کیا جائے گا لیکن ان کا تساہل حاکم کے تساہل سے مختلف ہے۔

علامہ زیلعی فرماتے ہیں :- قیل ان تصحیحہ (الحاکم) دون تصحیح الترمذی والدارقطنی بل تصحیحہ کتحسین الترمذی واحیانا یکون دونہ یعنی حاکم کی تصحیح ترمذی و دارقطنی کی تصحیح سے کم حیثیت رکھتی ہے بلکہ یہ ترمذی کے تحسین کے درجہ پر رکھی جا سکتی ہے اور کبھی اس سے بھی کم حیثیت دی جائے گی۔

(مقدمہ تحفۃ الاحوذی ص۱۷۲)

علامہ ابن حزم کی تنقید کا جواب امام موصوف کی ثقاہت وجلالت شان کے باوجود بھی بعض محدثین نے ان پر تنقید کی ہے جس میں سب سے زیادہ حیرت انگیز علامہ ابن حزم کی تنقید ہے اور کہہ دیا کہ "ترمذی مجہول ہیں" جس کو جمہور محدثین نے رد کر دیا ہے، علامہ ذہبی فرماتے ہیں کہ ابوعیسیٰ ترمذی کی ثقاہت متفق علیہ ہے ان کے بارے میں ابن حزم کا یہ قول کہ "وہ مجہول ہیں" ناقابل توجہ ہے درحقیقت ابن حزم انکی کتاب جامع وعلل سے واقف ہی نہ تھے۔" (میزان جلد ۳ ص۱۱۷)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں :-

"ابن حزم نے کتاب الفرائض من الاتصال میں محمد بن عیسیٰ کو مجہول لکھا ہے لیکن یہ بات وہی کہہ سکتا ہے جس کو ان کے حفظ اور تصانیف کی خبر نہ ہو، ابن حزم نے اس قسم کے الفاظ بعض اور ثقات کے متعلق لکھے ہیں حالانکہ وہ ساری مخلوق میں مسلّم اور مشہور ہیں"

(تہذیب التہذیب ج۹ ص۳۸۸)

علامہ ذہبی نے سیر النبلاء میں نہایت عمدہ بات لکھدی ہے کہ ابن حزم نے بہت سی احادیث کا تذکرہ کیا ہے لیکن سنن نسائی اور ابن ماجہ اور جامع ترمذی کے متعلق سکوت اختیار کیا ہے کیوں کہ یہ کتابیں انھوں نے دیکھی ہی نہ تھیں، ان کی وفات کے بعد اندلس میں داخل ہوئیں۔ اسی طرح حافظ بیہقی کے پاس بھی یہ کتابیں موجود نہ تھیں۔ (ما تمس بہ الحاجۃ ص۲۵)

ملا علی قاری کا تسامح | علامہ سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں لکھا کہ "سنن ترمذی میں ایک سو اکیاون عنوان کتب ہیں اور ہر کتب کے تحت سیکڑوں ابواب ہیں اور اس کتاب میں ایک روایت ثلاثی بھی ہے" لیکن ملا علی قاریؒ سے یہاں تسامح ہو گیا۔ مرقاۃ جلد اول صـ۱۲۱ پر رقم طراز ہیں ۔

"جامع ترمذی کو صحاح کے درمیان ایک خصوصیت یہ حاصل ہے کہ اس کی ایک حدیث ثنائی ہے اور وہ یہ ہے :۔ یاتی علی الناس زمان الصابر فیھم علی دینہ کالقابض علی الجمر فاسنادہ أقرب من اسناد البخاری ومسلم وأبی داؤد فإن لھم ثلاثیات "

امام ترمذی نے اس کو کتاب الفتن میں روایت کیا ہے ۔ پوری اسناد یوں ہے ۔

حدثنا اسمٰعیل بن موسیٰ الفزاری بن ابنة السدی الکوفی نا عمر بن شاکر عن أنس بن مالکؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ

اس میں حضور صلعم تک تین واسطے ہیں ، اسمٰعیل بن موسیٰ عمر بن شاکر اور انس بن مالکؓ پس اس کی سند ثلاثی ہے نہ کہ ثنائی ۔

جامع صحیح کی معمول بہا احادیث | امام ترمذی نے کتاب العلل جلد ۲ صـ۲۴۶ پر یہ دعویٰ کیا ہے ۔

میری اس کتاب کی ساری احادیث معمول بہا ہیں اور ہر ایک پر اہل علم میں سے کسی نہ کسی کا عمل ضرور ہے سواء دو[2] کے

(۱) حدیث ابن عباسؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین الظھر والعصر بالمدینة والمغرب والعشاء من غیر خوف ولا مطر ولا سفر

(۲) دوسری حدیث

النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال من شرب الخمر فاجلدوہ فان عاد فی الرابعة فاقتلوہ ۔

لیکن فی الواقع ان دونوں حدیثوں پر بھی بعض اہل علم کا عمل ہے ، حنفیہ حدیث اول کو جمع صوری ،

اور حدیث ثانی کو سیاست پر محمول کرتے ہیں، اگر امیر المومنین مصلحت سمجھے تو چوتھی بار قتل بھی کرسکتا ہے غرض یہ ہے کہ احناف کے یہاں ان دونوں پر عمل کیا جا سکتا ہے۔

جامع ترمذی کی بعض کتابی خصوصیات

تمام محدثین کی کتابوں میں کچھ علیٰحدہ علیٰحدہ خصوصیتیں موجود ہیں۔ صحاح ستہ کے مصنفین میں سے ہر ایک نے اپنی جگہ یہ کوشش کی ہے کہ "اس کی کتاب میں کوئی نئی اور مفید بات موجود ہو۔ جو کہ اسے دیگر کتب سے ممتاز کرسکے"

اس کی تفصیل ہر ایک کے حالات کے ساتھ کی جائے گی، فی الحال ہمارے پیش نظر امام ترمذی کی سنن کی خصوصیات بیان کرنا ہے جس کا جاننا ایک طالب علم کے لئے از حد ضروری ہے:۔

(۱) کبھی امام ترمذی ترجمۃ الباب کسی صحابی کی مشہور حدیث سے منعقد کرتے ہیں جس کی سند ان کے نزدیک صحیح ہوتی ہے اور اس حدیث کی صحاح ستہ کے مؤلفین نے بھی تخریج کی ہوتی ہے لیکن اس ترجمہ کے تحت اس حکم کو دوسرے صحابی کی حدیث غیر معروف سے ثابت کرتے ہیں اگرچہ اس کی اسناد حدیث منعقد ترجمہ سے کم درجہ کی ہوتی ہے، لیکن اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں فی الباب عن فلان وفلان الخ اور پوری ایک جماعت کا تذکرہ کردیتے ہیں۔ جس میں اس صحابی کا بھی نام لے لیتے ہیں جس کی حدیث سے ترجمہ منعقد کیا تھا، اس کا فائدہ یہ ہے کہ حدیث غیر مشہور سے واقفیت بھی ہوجاتی ہے، اور اگر اس میں کوئی علت خفیہ ہے تو اس کا اظہار بھی کردیتے ہیں، اسی طرح متن کی کمی وزیادتی کو بھی بیان کردیتے ہیں۔ (نفع قوت المغتذی ص۲)

(۲) ان کی عادت یہ ہے کہ فی الباب عن فلان وفلان کہتے ہیں یعنی بہت سے صحابہؓ کا ذکر کرتے ہیں اور کبھی عن فلان عن ابیہ کہتے ہیں اور اس میں متعدد باتیں ان کے پیش نظر ہوتی ہیں، کبھی تو یہ بتانا ہوتا ہے کہ ان صحابی کے صرف بیٹے ہی نے ان سے روایت کی ہے اور کبھی صحابی کے نام میں اختلاف ہوتا ہے تو بیٹے کا نام التباس دور کرنے کے لئے بیان کردیتے ہیں۔ لیکن یہ قاعدہ کلیہ نہیں کیونکہ کبھی صحابی کے غیر معروف ہونے کی وجہ سے بھی ایسا کردیتے ہیں۔

(۳) عام طور پر جس صحابی کی روایت باب کے تحت لاتے ہیں پھر فی الباب میں اس کا تذکرہ نہیں کرتے مثلاً باب کے تحت اگر حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث لائے تو فی الباب عن ابی ہریرہؓ نہیں کہیں گے،

البتہ چند جگہیں مستثنیٰ ہیں، مثلاً باب الرکعتین اذا جاء الرجل والإمام یخطب اس باب میں حضرت جابرؓ کی روایت نقل کی ہے اور دوبارہ پھر فی الباب عن جابر کہا ہے۔ حافظ عراقی فرماتے ہیں:۔
ممکن ہے حضرت جابرؓ کی دوسری روایت کی طرف اس باب میں اشارہ کر رہے ہوں (تدریب)

(۴) اسی طرح حدیث طویل کو مختصر کرکے آخر میں فرماتے ہیں فیہ قصۃ وفیہ کلام اکثر من ھذا۔

(۵) اسماء مشترکہ کے درمیان تمیز کرنا ہے جیسے یزید الفارسی ویزید الرقاشی اسی طرح ان کنیتوں کے درمیان جن میں اشتراک ہوتا ہے اس کے فرق کو بھی ترمذی واضح کر دیتے ہیں۔ جیسے ابوحازم الزاھد ابوحازم الاشجعی پہلے کا نام سلمہ بن دینار مدنی اور دوسرے کا نام سلمان کوفی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جہاں کسی طرح کا غموض و خفاء ہوتا ہے وہاں لازمی طور پر اس کو واضح کر دیتے ہیں۔

(۶) اسی طرح سے باب بلا ترجمہ کے لاتے ہیں اور اس میں کسی حدیث کے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں فی الباب عن فلان اس کے ذریعہ سے اس مضمون کی دوسری روایت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ نیز باب بلا ترجمہ سے کسی ایسے مسئلہ کی طرف تنبیہ کرنا چاہتے ہیں جس کا تعلق ماقبل کے ترجمۃ الباب سے ہے جیساکہ ان کے شیخ امام بخاری کا طرزِ عمل اور طریقہ کار ہے۔

(۷) اسی طریقے سے ترجمہ کے تحت حدیث لانے کے بعد کہتے ہیں فی الباب عن فلان یعنی کسی دوسرے صحابی کا یہاں ذکر کرتے ہیں اور پھر اس کے بعد اسی صحابی سے روایت نقل کرتے ہیں جس کی حدیث کی طرف فی الباب میں اشارہ کیا گیا تھا۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان صحابی کی یہی حدیث مراد ہے جس کو بعد میں ان سے روایت کر رہے ہیں۔ مثلاً باب زکوٰۃ البقر میں حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث کے بعد فرماتے ہیں وفی الباب عن معاذ بن جبلؓ اور پھر اس کے بعد حضرت معاذؓ سے تقریباً اسی مضمون کی روایت نقل کی ہے جو ابن مسعودؓ کی روایت میں تھا۔

(۸) اسی طرح ترجمہ کے تحت میں کبھی دو مرتبہ وفی الباب عن فلان کہتے ہیں، جیسے باب اکل لحوم الجلالۃ میں پہلے ابن عمرؓ کی روایت کو لے آئے ہیں اور پھر کہا وفی الباب عن ابن عباسؓ اور

ابن عباسؓ کی پوری روایت نقل کردی ہے اور اس کی تصحیح تحسین کے بعد فرماتے ہیں وفی الباب عن ابن عمرؓ اور روایت نہیں نقل کی۔ بظاہر دوبارہ فی الباب کہنے سے ان کی غرض یہ ہے کہ حدیث اول کے ہم معنی ابن عمرؓ سے دوسری روایت بھی موجود ہے کما فی ابی داؤد ونسائی وغیرہ۔

(۹) عام طور پر اکثر ابواب میں خصوصاً احکام کی حدیث میں ایک ہی حدیث کے درج کرنے پر اکتفاء کیا ہے اور اس حدیث کے دیگر طرق یا اس باب کی دیگر روایات کی طرف اشارہ کردیا ہے، اس لئے احکام کی احادیث کی تعداد ان کی کتاب میں بہت کم ہے لیکن اس کا تدارک فی الباب عن فلاں کے ذریعہ کردیتے ہیں، یہ ترمذی کی ایسی خصوصیت ہے جس کی محدثین کی نظر میں بہت اہمیت ہے کیونکہ اس کے ذریعہ اس حدیث یا اس مضمون کے روایت کرنے والے صحابہؓ کی تعداد معلوم ہوجاتی ہے اور اس میں ایسا استیفا کیا ہے جس کی تخریج کے لئے ہزاروں صفحات بھی ناکافی ہوں گے، حافظ ابن حجر کی اس میں مستقل تصنیف ہے اللباب فیما یقول الترمذی فی الباب جو [illegible] منورہ کے کتب خانہ میں موجود ہے اس میں مصنف [illegible] روایات کے علاوہ پوری طرح جرح و تعدیل سے کام لیا ہے۔ فی الباب سے بعض لوگوں کو غلط فہمی ہوجاتی ہے کہ امام ترمذی نے جن رواۃ کے اسماء کی طرف اشارہ کیا ہے وہ لوگ بعینہٖ اسی متن کو روایت کررہے ہیں۔

علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں:۔ کہ اس سے وہ حدیث معین مراد نہیں ہوتی بلکہ اس کے ہم معنے دیگر روایات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ چنانچہ علامہ عراقی کا کہنا ہے کہ کبھی وہی حدیث معین ہی مراد ہوتی ہے اور کبھی اس مضمون کی دیگر روایات کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ (تدریب ص۸۳)

(۱۰) کبھی ترجمہ کے تحت احادیث غریبہ کو لاتے ہیں اور اسی باب کی دیگر روایات صحیحہ کی طرف "فی الباب" سے اشارہ کردیتے ہیں۔ اگرچہ امام ترمذی کے تخریج روایت کی شرطیں شیخین و ابوداؤد اور نسائی سے کم درجہ رکھتی ہیں، لیکن صحت وضعف اور علل حدیث پر بھی تنبیہ کرکے اس کی تلافی کردیتے ہیں۔

حافظ ابن رجب حنبلی نے شرح علل ترمذی میں تحریر فرمایا ہے کہ امام ترمذی نے اپنی کتاب میں حدیث صحیح وحسن اور غریب کو بیان کیا ہے جن میں بعض مناکیر بھی ہیں۔ خصوصاً فضائل میں۔ لیکن ساتھ ہی اس کی صحت و ضعف کو بھی ظاہر کردیتے ہیں۔ لیکن علامہ حازمیؒ فرماتے ہیں کہ اگر حدیث ضعیف یا طبقہ رابعہ کی ہوتی ہے تو اس کے

ضعف پر تنبیہ کر دیتے ہیں اور اس صورت میں یہ روایت ان روایاتِ صحیحہ فی الباب کے لئے بمنزلہ شاہد و متابع کے بن جاتی ہیں۔ اور امام ترمذیؒ کا اعتماد حقیقت میں وہی روایاتِ صحیحہ ہی ہوتی ہیں۔ جو جمہور کے نزدیک بھی صحیح ہیں (شروط الائمہ ص۴۴)

(۱۱) امام ترمذیؒ کی عادت ہے کہ عام طور پر دو طرح کے تراجم قائم فرماتے ہیں، ایک ترجمہ سے اہلِ حجاز جس میں عام طور پر امام شافعیؒ ہوتے ہیں ان کے مسلک کی تائید مقصود ہوتی ہے، اور دوسرے ترجمہ سے اہلِ عراق جس میں عام طور پر امام ابوحنیفہؒ ہوتے ہیں اس سے ان کے مسلک کی تائید فرماتے ہیں۔ (عرف الشذی)

(۱۲) امام ترمذیؒ حدیث کی صحت اور حسن کا فیصلہ صادر کرنے کے بعد فرماتے ہیں " والعمل علی هذا عند أهل العلم أو أكثر أهل العلم أو عند بعض أهل العلم " اس کے ذریعہ سے فقہاء کے مذاہب کا علم ہو جاتا ہے، اور بعض ایسے فقہاء کا مسلک معلوم ہوتا ہے جن سے واقفیت امام ترمذیؒ کے واسطہ کے بغیر مشکل ہے۔

(۱۳) اسی طرح سے امام ترمذیؒ جب کسی حدیث کو حسن یا غریب کہتے ہیں تو عام طور پر ان دونوں میں سے جو وصف غالب ہوتا ہے اس کو مقدم کرتے ہیں۔ جیسے " باب ماجاء فی الأربع قبل العصر " (جامع الترمذی ص۵۸) اس باب کے تحت ابن عمرؓ کی مرفوع روایت " رحم الله امرءا صلى أربعا الخ نقل کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں هذا حديث حسن غريب، علامہ عراقی کی رائے ہے کہ حسن و غرابت میں جو وصف غالب ہوتا ہے اس کو مقدم فرماتے ہیں، پس ابنِ عمرؓ کی یہ حدیث صرف ایک ہی سند سے مروی ہے، لیکن حسن کا وصف غالب ہے، اسی ضابطہ کو مصنف نے یہاں بھی ملحوظ رکھا ہے۔ (تدریب ص۵۵)

امام ترمذیؒ کی مشہور مصطلحات

امام ترمذیؒ نے اپنی کتاب میں بعض ایسی اصطلاحات کو استعمال کیا ہے جس کا تعلق عام طور پر جرح و تعدیل یا بیانِ مذاہب وغیرہ سے ہے، ہم ان میں سے صرف چند کو بیان کریں گے جس کی کتاب میں زیادہ اہمیت ہے، چنانچہ امام موصوفؒ بکثرت فرماتے ہیں:-

(۱) هذا حديث صحيح حسن اور کبھی حسن صحیح کہتے ہیں اور کبھی هذا حديث حسن صحيح غريب

فرماتے ہیں، حالانکہ کسی ایک حدیث میں ان تینوں اوصاف یا ان میں سے دو کا اجتماع نہیں ہو سکتا، وفی الواقع یہ اشکال اس وقت پیدا ہوگا جب حدیث کی مشہور اصطلاحی تعریف مراد لی جائے، لیکن امام ترمذیؒ خود مجتہد ہیں، چنانچہ حدیث حسن کی تعریف جمہور کے خلاف یوں کی ہے کہ "حسن وہ حدیث ہے جس کا کوئی راوی متہم نہ ہو، وہ روایت شاذ نہ ہو اور متعدد طرق سے مروی ہو (کتاب العلل ص۲۴۰)

لیکن علامہ سیوطیؒ نے ابن سید الناس کا یہ قول نقل کیا ہے کہ امام ترمذی نے حسن کی محض ایک قسم کی تعریف کی ہے، اور اس کی صراحت امام موصوف نے کتاب العلل میں کر دی ہے اس لئے اس سے معلوم ہوا کہ یہ امام ترمذیؒ کی خاص اصطلاح ہے (تدریب الراوی ص۵۹) بہر کیف جمہور کے قول کے مطابق بھی حسن وصحیح کے اجتماع میں کوئی اشکال نہیں، کیونکہ ایک حدیث ایک محدث کی تحقیق میں صحیح ہے اور دوسرے کے نزدیک حسن ہے یا اس کے برعکس، اسی طریقے سے ایک شخص کے نزدیک ایک ہی حدیث حسن لذاتہ ہے اور دوسرے کے نزدیک حسن لغیرہ یا ایک حدیث دو اسانید سے مروی ہے ایک کے اعتبار سے حسن اور دوسرے کے اعتبار سے صحیح ہو (مقدمہ اصول حدیث شیخ عبدالحق)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں، عموماً ایک حدیث کی سند میں مجتہد کو تردد ہوتا ہے کہ آیا راوی میں شرائط حسن کے ہیں یا صحیح کے ہیں پس مجتہد نے دونوں بیان کر دیا اور کثرتِ استعمال کی وجہ سے "أو" گر گیا، اور اصل عبارت یوں ہوگی، حدیث حسنٌ أوْ صحیحٌ (شرح نخبہ ص۲۴) نیز اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں، بعض لوگوں نے حسن وصحیح کے لغوی معنی مراد لئے ہیں لیکن یہ دونوں باتیں امام ترمذیؒ کی شان سے بعید ہیں، (کوکب ص۱۱)

شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح صحیح وحسن کے اجتماع میں کوئی دشواری نہیں اسی طرح غریب وحسن کے اجتماع میں بھی کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ امام ترمذیؒ نے حسن کی تعریف میں تعدد طرق کا لحاظ کیا ہے جو ان کی اپنی اصطلاح ہے پس جہاں وہ حسنٌ غریبٌ کہتے ہیں وہاں ان کی خاص تعریف مراد ہوتی ہے۔ (مقدمہ شیخ عبدالحق)

لفظ کرِاھیۃ وکراھۃ کا مطلب

امام ترمذیؒ، چند مخصوص الفاظ ہیں، ان دونوں کو بکثرت استعمال فرماتے ہیں، چنانچہ

باب کراهیة الإستنجاء بالیمین، باب فی کراهیة الصلوٰۃ بعد العصر وبعد المغرب عام طور پر کراہت سے مکروہ تنزیہی وخلاف اولیٰ ہی مراد لیا جاتا ہے لیکن امام ترمذیؒ نے کبھی اس سے ایک عام معنی مراد لئے ہیں جو تحریمی وتنزیہی دونوں کو شامل ہیں، جیسے ترجمہ ہے "باب ماجاء فی کراهیة الإقعاء بین السجدتین" یہاں اقعاء کی دونوں صورتوں کو مراد لیا ہے، حالانکہ اقعاء کی ایک صورت تحریمی کی ہے اور دوسری تنزیہی کی ہے، اور کبھی کراہت سے کراہت تحریمی ہی مراد لی ہے، جیسے باب ماجاء فی کراهیة أن یبادر الإمام فی الرکوع والسجود " امام سے مسابقت بالاتفاق حرام ہے، اور کبھی کراہت تنزیہی ہی کو مراد لیا ہے، جیسے " باب الأذان بغیر أجر" یہاں کراہتِ تنزیہی مراد ہے۔

کیوں کہ ان دونوں میں تفریق سلف کے نزدیک نہیں تھی، اور عام طور پر لفظ کراہت سے مکروہ تحریمی ہی مراد لیا کرتے تھے، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں:۔

" المتقدمون یطلقون الکراهة ویریدون کراهة التحریم" (عمدۃ القاری ص ۳۸۷ ج ۳)

البتہ دونوں میں تفریق متاخرین فقہاء نے عوام کی سہولت کے پیشِ نظر قائم کی ہے، علامہ ابن قیمؒ نے اس پر تفصیلی گفتگو کی ہے، فرماتے ہیں متاخرین نے مکروہ تنزیہی وخلاف اولیٰ کی اصطلاح ایجاد کی ہے، اور اب لفظ کراہت سے تنزیہی کے معنی مراد لئے جاتے ہیں (مقدمہ تحفۃ الاحوذی ص ۲۰۵)

بعض اہلِ کوفہ سے کون لوگ مراد ہیں؟

امام ترمذیؒ نے امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک صراحت کے ساتھ ذکر نہیں فرمایا، حالانکہ جہاں اہلِ کوفہ کا مسلک نقل کرتے ہیں ان کے ساتھ اکثر حنفیہ ہی کو مراد لیا ہے اس لئے عام طور پر یہ مشہور ہے کہ مصنفؒ نے جہاں کہیں لفظ اہلِ کوفہ لکھا ہے اس سے امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ مراد ہیں، شیخ سراج لکھتے ہیں کہ جہاں کہیں امام موصوفؒ نے اہلِ کوفہ کا تذکرہ کیا ہے اس سے مراد امام ابوحنیفہؒ ہیں اور ایسا امام صاحبؒ کی شان میں غایت تعصب سے کیا ہے۔ (شرح جامع الترمذی ص ۱۱)

شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے بھی یہ فرمایا ہے کہ امام ترمذیؒ کو ائمہ مجتہدین کے ساتھ ایک طرح کا

تعصب تھا، خصوصاً امام اعظم ابوحنیفہؒ کی ذاتِ گرامی سے اس لئے انھوں نے امام صاحبؒ اور ان کے تلامذہ کی طرف بعض اہلِ کوفہ سے اشارہ کیا ہے۔ اور امام صاحبؒ کے اسم شریف کو کہیں کتاب میں صراحتاً ذکر نہیں کیا ہے (شرح سفر السعادۃ)

ان حضرات کی گفتگو سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اہلِ کوفہ سے حنفیہ ہی مراد ہیں، لیکن یہ کلیہ نہیں، کبھی اس کا اطلاق دوسرے علماء کوفہ پر بھی کیا ہے (کوکب ص۳۴) جیسے باب ماجاء أنہ یبدأ بمؤخر الرأس۔ اس ترجمہ کے تحت فرماتے ہیں۔ قد ذھب اھل الکوفۃ إلی ھذا الحدیث منھم وکیع بن الجراح،

حضرت مولانا انور شاہؒ فرماتے ہیں:۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کو امام صاحبؒ کا مسلک کسی قابلِ اعتماد سند سے نہیں پہنچا تھا، جیسا کہ زعفرانیؒ کے واسطے سے امام شافعیؒ کا قول ذریعہ پہنچا، مزید برآں یہ اپنے شیخ امام بخاریؒ کی شخصیت سے متاثر تھے (عرف الشذی)

لیکن امام ترمذیؒ نے ایک روایت امام صاحبؒ سے کتاب العلل میں نقل کی ہے، جو مصری نسخہ میں موجود ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب میں بھی اس کا تذکرہ کیا ہے اور وہ روایت یہ ہے

حدثنا محمود بن غیلان حدثنا أبو یحییٰ الحمانی قال سمعت أبا حنیفۃ یقول ما رأیت أکذب من جابر الجعفی ولا أفضل من عطاء بن أبی رباح الخ

نیز اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ کو امام ترمذیؒ ائمہ جرح و تعدیل میں سمجھتے ہیں۔ (کوکب ص۳۴/۳۶)

جامع ترمذی پر علامہ ابن جوزیؒ کی تنقید

علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ ابن جوزیؒ نے جامع ترمذی کی تیئیس ۲۳ احادیث کو موضوع قرار دیا ہے۔ (لامع ص۱۶) لیکن علامہ ابن جوزیؒ نقد روایات میں متشدد قرار دئے گئے ہیں، علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ ابن جوزی نے اپنی کتاب میں بہت سی ایسی احادیث کو موضوع کہہ دیا ہے جن کے موضوع ہونے پہ کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ فی الواقع وہ ضعیف ہیں، علامہ ذہبیؒ کی رائے ہے کہ ابن جوزیؒ نے بہت سی قوی و حسن روایات کو بھی کتاب الموضوعات میں داخل کر دیا ہے (تدریب الراوی ص۱۵۵)

شیخ الاسلام حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ابن جوزیؒ کا نقد روایات میں تشدد اور حاکم کے تساہل نے ان دونوں کتابوں کے نفع کو مشکل بنا دیا ہے، اس لئے کہ ان دونوں کی کتابوں کی ہر حدیث میں تساہل کا امکان ہے، پس ناقل کو ان دونوں سے نقل میں بہت احتیاط کی ضرورت ہے، مجرد ان دونوں کی تقلید مناسب نہیں (التعقبات علی الموضوعات ص۱) پس معلوم ہوا کہ علامہ موصوف کا ہر حدیث کے متعلق وضع کا فیصلہ نامناسب ہے، علامہ سیوطیؒ نے اپنی کتاب "القول الحسن فی الذب عن السنن" میں ان سب کا جواب دیا ہے۔

جامع ترمذی کی شروح

جامع ترمذی کی اہمیت اور افادیت کے پیش نظر علماء و محدثین نے اس کے ساتھ پورا اعتناء کیا اور اس کی متعدد شرحیں اور حواشی و مستخرجات لکھے گئے، طوالت کے سبب سے ان سب کا تعارف یہاں مشکل ہے، البتہ چند مشہور و متداول شروح و حواشی یہ ہیں۔

۱- شروح اربعہ:- یہ جامع ترمذی کی چار شرحوں، عارضۃ الاحوذی لابن العربی[۱]۔ قوت المغتذی للسیوطی[۲] وابو طیب[۳] مدنی المتوفی ۱۱۰۹ھ اور سراج[۴] احمد سرہندی کی شرحوں کا مجموعہ ہے۔ اس کی ایک ہی جلد چھپ سکی تھی۔

عارضۃ الاحوذی لابن العربی مالکی المتوفی ۵۴۶ھ کی شرح آج مصر سے چھپ کر مکمل آگئی ہے۔

قوت المغتذی جو علامہ سیوطیؒ کی کتاب ہے۔ اس کی تلخیص علامہ دمنتی نے کی جو نفع قوت المغتذی کے نام سے کتاب کے ساتھ چھپی ہوئی موجود ہے۔

(۵) حافظ ابوالفتح محمد بن محمد بن سید الناس الشافعی المتوفی ۷۳۴ھ کی شرح جو مکمل طور پر مدینہ منورہ کے کتب خانے میں موجود ہے اور اس کا کچھ حصہ قلمی ہندوستان کے بھی بعض کتب خانوں میں موجود ہے۔

(۶) تحفۃ الاحوذی:- مولانا عبدالرحمٰن مارکپوری کی یہ کتاب چھپ گئی ہے اور اس کے مقدمہ سے راقم نے بھی اس مضمون میں استفادہ کیا ہے۔

(۷) العرف الشذی :- کے نام سے مولانا انور شاہ کشمیریؒ کے افادات ان کے ایک شاگرد نے جمع کیے ہیں،

(۸) الکوکب الدری :- حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ - یہ جامع ترمذی پر حضرت مولانا کے افادات ہیں جسے حضرت مولانا محمد یحیٰ صاحبؒ کاندھلویؒ نے مرتب کیا تھا۔ اور حضرت الاستاذ مولانا محمد زکریا صاحب شیخ الحدیث مدفیوضہم کے حواشی نے چار چاند لگا دیئے ہیں اور حلِ کتاب میں اس سے بہتر کوئی کتاب نظر سے نہیں گذری۔

خاص الفقہ

ایک دکھنی تعلیمی مثنوی، مؤلفہ حاجی محمد رفعتی فتاحی

مرتبہ

مولانا ابوالنصر محمد خالدی صاحب

—— گذشتہ سے پیوستہ ——

در شرط ہائے ایمان

۶۷ سمجھ شرط ایمان کے سات تو
کہ ایمان لیانا ہے تو غیب سو

۶۸ علم غیب خاصہ خدا سوں پچھان
ہے اختیار اپنے سوں لیانا ایمان

۶۹ حلال حق کے تیئں بوجھ ہے او حلال
جزا اس کا دیوے تجھے ذوالجلال

= حلال کا الف خت

۷۰ حرام ہے خدا کا سمجھ اس حرام
خدا کے عذاباں سو ڈرنا تمام

پہلے حرام میں الف خت

۷۱ توں رحمت سو رب کے ہو امیدوار
کرے رحم تب تجھ پہ پروردگار

درحقیقتِ ایمان

۷۲ حقیقت سمجھ دینَ ایمانَ کا
مسلمانی اسلامَ ہور گیان کا

۷۳ قبولے تو فرمانَ حق کا تمام
حقیقت سو اِنکا بھی ہے ہوام "انکا" کذا فی المخطوط۔ نقطے اور آخر کا کوئی ایک حرف چھوٹ گیا ہے۔ ممکن ہے کہ "اُپکار" ہو جس کے معنی مہربانی یا فائدہ ہیں۔

ایمان درشرط واجب شُدن

۷۴ شَرط واجب ایمانَ کے دوچ جان
عقل ہور بلوغت کے تئیں تو پچھان

دراصل توحید

۷۵ اَصَل رب کی توحیدَ کا ایکَ جاں
زباں سوں بھی ایک بُول ہور دل سوں ماں

۷۶ رکھے اِعتقادِ ایکَ کا دل بھتر
مُوَحد تو ہووے تداں اے بشر = تداں = س بفتحتین = تب، اس وقت

درایمان مجمل

۷۷ خدا سوں کہہ ایمانَ لایا ہوں میں
صفت ہور ناداں جو رب کے بھی ہیں

۷۸ اد سب پر بھی لیا کر قبولیا ہوں ییں
جیتے حکمَ احکامَ حق کے جو ہیں

۷۹ مفصّل جو ایماں اوّل کہہ دیا = اول بحرکتین۔ ضش
سو مجمل کا اب یو بیاں بولیا

در ایضاح (کذا فی المخطوط و الصحیح اعضاء) ایماں

۸۰ سَرِ ایمان کا کلمہ طیّب کو بول
تلاوت دل کان کا ہے تو کھول

۸۱ بھوت ذکر جثّہ ہے ایمان کا
کہ کہنا صِدق ہے تو راس جان کا = صدق بحرکتین۔ضش راس کا الف خت

۸۲ کنا جھوٹ اندھارا ہے اس کا تو جاں
کہ پاکی مٹھائی ہے اس کی تو ماں

۸۳ بڑا ہونا اس کا زکات سے ہے زمال — زکات کا الف خت
سو ہے بیج اس کا عِلَم پھر کمال — علم بحرکتین۔ ضش

۸۴ سو پھل اس کا روزہ کیا ذو الجلال
جزا اس کی دیکھے تو رب کا جمال

۸۵ یو ہیں پات پرہیزگاری کرے
شَرَم اس کا ہے چھال دل میں دھرے

۸۶ دعا اس کا ہے مغز ہر وقت سنگر — سنگر۔ کذا فی المخطوط۔ املا کا تعین نہ ہوسکا اس لئے معنی معلوم نہ ہوسکے۔
جڑ اس کی ہے اخلاص ہو تو ڈنگر — ط۔ میں "نا ہوں تو" اخلاص کا دوسرا الف خت
ڈنگر۔ بفتح دال ہندی نون ساکن کاف فارسی مفتوح۔

۸۷ سو گھر اس کا مومن کا دل ہے تمام
نماز ہے جہاں لگ نفل جو مدام

۸۸ کھڑا ہونا ایمانَ کا وانچہٗ جان
یو ہے دھاتَ ایمانَ کا توں پچھان — دھات = س = مذکر = اصل، جڑ

۸۹ سو فتاحی کرمختصر یو بیاں
یا حق رفعتی کا جتن کر ایماں

در بیان آبہا کہ وضو و غسل شود

۹۰ وضو ہور غَسَل یو ہے کرنا درست — غسل بحرکتین = ضش
تو پانی سوں اسمانَ کے نا ہوست

۹۱ دریا ہورَ بھی ریلَ سوں ہے روا — = ریل بکسر را و مہملہ - ہندی = طہ = مذکر برساتی نالا
ملیا اس میں گر ہے نجاست نوا

۹۲ یا دہ در دہ ہوئے گا پانی اگر
نجاست نہ ہوئے اس میں کچھ بھی اثر

۹۳ تغیر ہو اگر او پانی جداں — جداں بالفتح = سنسکرت میں حرف جد = جب جہاں
طہارت نہ اس میں روا ہے تداں

۹۴ پڑیں پاتَ گر جھاڑَ پانی بھتر
یا کچرا پڑے بیچَ پانی اگر — کچرا - س - بفتح کاف دوسرا حرف جیم فارسی - مذکر = کوڑا - خس و خاشاک

۹۵ تغیر ہونے سوں روائیں ہے او
مگر یک صفت گر پھرے ہوئے جو

۹۶ پھرے رنگ ہور باسَ لذّت سو جب
نہ پاکی روا اس سوں ہوئے گی تب

۹۷	کہ جھاڑوں کا پانی و میوے کا بھی	صلہ " کا " کا الف خت
	وضو ہور غُسل میں روا نئیں کبھی	= غسل بھرکتین۔ ضش
۹۸	لہو نئیں ہے جاری جو حیوان کا	
	موا اس میں کچھ نئیں اثر جان کا	
۹۹	پڑے پانی یا چیز پتلی میں جو	
	درست ہے نہ ناپاک ہوتا ہے او	
۱۰۰	چوہے سا جنادر کونئیں میں مُوا	کونئیں = کنویں
	تجاوز او پانی کونئیں کا ہوا	" = "
۱۰۱	سو واجب ہے کھینچے سو سب بیس ڈول ۲۰+۱۶	
	دگر مستحب ڈول دس کھول بول	
۱۰۲	کبوتر کے جیسا کونئیں میں اگر	
	چہل ڈول تب کاڑ واجب بھر	
۱۰۳	دگر مستحب بیس ۱۶+۴ تو سو نکال	
	ھُوے ساٹھ سب یو سو بے قیل و قال	
۱۰۴	کہ بکری کے جیسا یا آدم موا	
	سُجایا کر او پارہ پارہ ہوا	سُجا۔ سوجا = سوجھ گیا، پھول گیا۔
۱۰۵	سو پانی کو سب او نکالے تمام	
	کنواں او اگر چشمہ دار ہے مدام	دار کا الف خت
۱۰۶	دو سو ڈول واجب نکالے بھار ۲۰۰	
	بھی یک سو تو ہے مستحب او شمار ۱۰۰	

۱۰۷ هوے تینَ سو خوبَ تو جانَ لے
کنواں او ہوا پاکَ تو مانَ لے

۱۰۸ جھوٹا آدمی مسلمُ و کافر کا جان — جھوٹا واؤ خت اسی طرح آدمی کا ایک الف خت۔
جنَب هور حائضَ و نفسا کا مان

۱۰۹ بھی کھاتے ہیں جس گوشت او سب تمام
تھوکا هور پیؤاں کا پاک ہے مدام — پاک کا الف خت

۱۱۰ سو خنزیر کُتّے کا جھوٹا پلید
تو پاکی عبادت کی جانے کلید

۱۱۱ درندیاں کا جھوٹا بھی ناپاکَ سب
سمجھ اس کو رحمت کرے گا سو رب

۱۱۲ تو بلّی و ککڑیاں کا جھوٹا پچھان — ککڑی = بالضم دوسرا کاف مہملہ ساکن یس [illegible] = مرغی
بھی شکرا او شاہینَ بھی جیسا مان

۱۱۳ رہے ایسے جو گھر کے جناور جتنے — جناور (= جانور) کا الف خت
چوہی هور (و) غیرہ جو سب ہیں وتے

۱۱۴ سو مکروہَ جھوٹا ہے ان سب کیرا — کیرا و تیرا کی یا خت
تو ثابت یقین راکھ اوپر تیرا — راکھ = رکھ۔

۱۱۵ ترَک کرنا مکروہَ کا ہے ثواب
بھی مکروہَ کے فعلَ سوں ہر عقاب

۱۱۶ سو مکروہِ تحریمی کا یو ہے حال
نہ تنزیہہ مکروہَ میں یو مثال

۱۱۷ ترک کرنا اس کا سو افضل ہے مان ؛ فعل کرنے اس کے سوں کچھ نیں ہے جان

۱۱۸ جھوٹا خر و اشتر کا مشکوک جان
اسی شک میں تو کبھی شک نہ آن — ط میں صدر مصرع " نہ اس " ۔ کتاب کی خطائے فاحش

۱۱۹ یو مشکوک پانی سوں پاکی تو کر
تیمم کرے بھی تو اس کے اوپر

۱۲۰ ہوا اب یاں پانی کا سب کچھ بیاں
فرائض وضو کی کتا اب عیاں

در فرض ہائے وضو

۱۲۱ وضو کی فرض چار ہیں اے عزیز — = فرض ۔ بحرکتین ۔ ضش
اول موں کو دھونا سمجھ با تمیز

۱۲۲ درازی میں حد موں کا تھوڑی پکڑ
بھی اُگیں ہیں جاں بال سر کے ہیں دھر

۱۲۳ نرم گوش کا نوں کی چوڑائی تو چہ
کہ حد موں کا ہے یوچہ بُجنا ہے یوچہ

۱۲۴ اگر ڈاڑھی جس وقت گھٹ ہووے کس — گھٹ بفتح کاف فارسی دوسرا حرف تاء ہندی گھنی
کرے پاؤ ڈاڑھی مسح فرض تس — = مسح بحرکتین ۔ ضش

۱۲۵ دوجا فرض دھو ہات کہنیاں سو دو — ط میں کونیاں
مسح پاؤ سر کر تیجا فرض ہو

۱۲۶ سو چوتھا دونو پاؤں کھونٹیاں سو دھو — کھونٹی = ٹخنہ
ہوئے فرض سب چار خوشنود ہو

در سنت ہائے وضو

۱۲۷ وضو میں کی سنت تو دس رکھ نگاہ ÷ اول صدق سوں بول یو بسم اللہ

۱۲۸ دوجا یو کہ استنجا پانی سوں کر
وضو میں بھی مسواک سنت تو دھر

۱۲۹ سو منگٹ تلک ہاتھ سنت ہے دھو — منگٹ = ھ - مذکر۔ بفتح میم وسکون نون وبفتح کاف فارسی آخری حرف تا ہندی = پہونچا۔ کلائی۔
غرارے بھی کر تین سنت ہے ہو

۱۳۰ سو کرناک میں پانی تو تین بار
مسح ہر دو کانوں کا تو یک شمار

۱۳۱ بھی ڈاڑھی کو کرلے تو سنت خلال
تجھے روشنائی دیوے ذوالجلال

۱۳۲ خلال ہات ہور پا کی انگلیاں کے تئیں — خلال کا الف خت
یو سنت سمجھ کرلے خوش ہو کہ تئیں

۱۳۳ سو ہر ایک اعضا کو تین بار دھو — تین کی یا خت
تمام اب ہیں سنت یو دس جان ہو

در نفل ہائے وضو

۱۳۴ وضو کے کتیک نفل کہنا تجھے
دعا کر عبادت میں خوش ہو مجھے

۱۳۵ وضو میں مسح کر تو گردن کے تئیں = مسح بکسر کتین - ضش
دعا پھر وضو میں ہر یک محل تئیں

۱۳۶ فراغت سوں فارغ جو جب ہوئے تو
اپن ہات اس وقت دو دھوئے تو

۱۳۷ لگڑ ہات ڈانواں زمیں سو تداں
چھڑک پائے جامے پہ پانی سو داں

۱۳۸ تا وسواس تج دل پہ نہ آئے کب
سو شک دل اوپر کا نکل جائے تب

در مستحبہائے وضو

۱۳۹ وضو میں کے سب پانچ ہیں مستحب
کتا ہوں تجھے میں بامدادِ رب

۱۴۰ سو نیت و ترتیب ہے مستحب
سیدھے طرف سوں ابتدا کر یو سب = سیدھے کی یا خت

۱۴۱ مسح کر تمام اپنے سر کو (تو) سب
گلے پر گلاً دھو کہ ہے مستحب گلا = گیلا بمعنی تر کی تخفیف

۱۴۲ کھیا ہوں تجے میں یو از فضلِ رب
تمام اب ہوئے پانچ یو مستحب

در شکنندۂ وضو

۱۴۳ نکلنا نجاست بدن سوں کیسے
وضو توٹ اس وقت جاوے اُوسے

۱۴۴ سو موں بھر کے تئے سوں بھی ٹٹتا ہے جان
دیکھیہ دے کے سونے تٹتا ہے مان

۱۴۵ سو بے ہوش دیوانگی سوں بھی توٹ
بھی مستی سوں جائے وضو اوس کی چھوٹ

۱۴۶ ہنسی قہقہہ کر بالغ در نماز = قہقہہ کی دوسری ہائے ہوز مخطوطہ میں ہائے
وضو توٹ جائے گی اسے پر نیاز حطی نسخہ بالغ کا الف ختم

۱۴۷ ننگا مرد عورت کھڑا الٹ ہوئے = ننگا کا دوسرا نون خت
ذکر فرج سوں یو لگا کر جو سوئے

۱۴۸ سوتا بیٹھا کب تب کرے یوں سو جب سوتا کا واؤ خت - ط میں سوتا کی بجائے ستا
مباشرت فاحش کتے اس کو سب مباشرت کی راء مہملہ دونوں مصرعوں میں بضرورت ساکن

۱۴۹ مباشرت فاحش سو تٹتے یقیں
سمجھ اس کے تئیں گر ہونا تجھ کوں دیں = ہونا کا واؤ خت

در سبب فرض شدن غسل

۱۵۰ فرض غسل کے دو سبب دل میں دھر
فرض ہیں یو عورت مرد کے اوپر مرد۔ بحرکتین۔ ضش

۱۵۱ منی کود نکلے جو شہوت کے حال
غسل فرض ہوے سو بے قیل وقال

۱۵۲ قبل یا دبر میں بھی حشفہ جو جائے
دونو پر غسل اس وقت فرض آئے غسل اور وقت دونوں بحرکتین۔ ضش

۱۵۳ کہ عورت ہوی پاک جوں حیض سو
ہوے غسل فرض اس پہ اس وقت کو

۱۵۴ بھی عورت ہوی پاک جوں از نفاس
ہوے غسل اس پر تو کر لے قیاس

۱۵۵ ترے ساتھ گر کسی ہوے احتلام
غسل فرض اس وقت ہوئے بے کلام

دربیان چند غسل کہ سنت اند

۱۵۶ غسل ہیں جو سنت سو سب چار ہیں ؛ غسل جمعہ کا جان سنت ہیں تئیں

۱۵۷ دونوں عید کے غسل سنت پچھان
بھی احرام عرفہ کا سنت ہے مان

در بیانِ غسل ہائے واجب

۱۵۸ بھی واجب غسل دو چہ ہے کر قرار
غسل مردہ کے تئیں دے واجب قرار — غسل - ״ = دونوں مصرعوں میں - ضش

۱۵۹ غسل مسلمی تو جنب ہے اگر
دینا غسل اس کو سو واجب پکڑ

۱۶۰ اگر مسلمی تو جنب نہیں پچھان
غسل مستحب اس پہ واجب نہ جان

در فرض ہائے غسل

۱۶۱ فرض غسل میں تین ہیں دل پہ دھر
فرض ہیں یو عورت مرد کی اوپر — مرد = بحرکتین - ضش

۱۶۲ تو کر ناک میں پانی ہور موں بہتر
سو پانی بھوا تو بھی سب انگ پر — بھوا = بہا - بہانا کا صیغہ امر

در سنت ہائے غسل

۱۶۳ یو سنت غسل میں کے تو سون لے
دونو ہاتھ اپنے کے تئیں غسل دے — غسل بحرکتین - ضش

۱۶۴ فرج ہور نجاست اپس تن سوں دھو
پچھیں کر وضو بھوت خوش حال ہو

۱۶۵ مگر پانو آخر غسل میں تو دھو — غسل - ״ - ضش
بدن پر تو بٹ پانی تین بار ہو — تین کی یا ختـ - بٹ = بٹنا کا صیغہ امر بمعنی مَل، رگڑ ممکن ہے بٹ - بادبسم اللہ دتا ہندی - خطائے کتابت

"ہوا" مصنف نے سہت - میں زائد ارداد ہندی - لکھا ہے

در بیان تیمّم اند

۱۶۶ ہوئے بے وضو یا جنب ہے اگر
ہوئے حایضہ پاک یا نفسا پکڑ — پاک اور یا کا الف خت

۱۶۷ تیمم انوں کو روا ہے پچھان
نہ ملتا ہے پانی تو جس وقت جان

۱۶۸ مسافر او ہے یا او ہے شہر بہار
اسے پانی ملتا نہ کوس یک شمار

۱۶۹ زَخمی بھی پانی سوں پاوے ضرر
تیمم زمیں کے جِنس پر تو کر — جنس بحرکتین - ضش

۱۷۰ او ماٹی ہونا پاک تو خوب جان
تیمم کے یو فرض اب تو پچھان

۱۷۱ تیمم میں سب فرض ہیں تین چیز
سمجھنا اُسے خوب تر اے عزیز

۱۷۲ نیّت فرض پہلا اوّل ضرب ایک
پھرانا اسے موں اوپر فرض دیک — نیت بہ تخفیف یا بروزن خرد + اول = بحرکتین بروزن بدل - ضش - دیک = دیکھ

۱۷۳ سو تسرا فرض ضرب دُسرا پچھان
پھرانا دو ہاتوں پہ کہنیاں سوں جان — = ط = کونیاں

در سنت ہائے تیمّم

۱۷۴ سو سنت تیمم کے ہیں چار سب
کتا ہوں تجے میں یو خوش دل ہو اب

۱۷۵ چلا دونوں ہاتاں طرف خاک تو ؛ ضرب مار کر لیا پھرا ہات کو

۱۷۶ انگولیاں ضرب میں کشادہ کرے — انگریاں دکھنی = انگلیاں
جھٹک ڈال گر گرد باقی دھرے

۱۷۷ کھیا تجھ تیمم کا یو اختصار
جزا اس کا دئے گا پروردگار

درشکنندۂ تیمم

۱۷۸ تیمم توڑنھار تین چیز جان — تین کی یاخت
وضو جس سیں ٹٹا اویک ہے پچھان

۱۷۹ بھی قادر ہوئے جب یو پانی اوپر
تیمم جاوے اس کیرا توٹ کر — جاوے کا الف خت

۱۸۰ شفا زخمی کو جو جس وقت ہوے
تیمم کی صحت سوں اواپنے کھوئے

دربیان مسح موزہ

۱۸۱ صحی مسح موزے پہ کرنا ہے توچہ — صحی = صحیح
سو عورت مرد کو یو جائز ہے سوچہ — مرد بحرکتین۔ ضش

۱۸۲ پنئے موزے کامل وضو کے اوپر — پنانا دکھنی = پہنانا۔ پینا دکھنی = پہننا
مدام یو رکھے دل اوپر یاد دھر

۱۸۳ مقیم ہے سو یک دن مسافر سو تین — مقیم کی یاخت
یو دے دین ہر یک کو اتنے سو گین — = "دین" دن بمعنی روز کا اشباع، گین۔ گن گننا فعل امر کا اشباع۔

۱۸۴ کو راتوں کے سنگ دین او گین لے — دین = دن کا اشباع
سو اس وضع سوں سیکھ تو دین لے

۱۸۵ سو کامل طہارت حدث کے سو وقت
یو ہے شرط توں جان اے نیک بخت

۱۸۶ حدث پر او مدت کی کر ابتدا
ہوے بے وضو جس وقت تو سدا — وقت بحرکتین۔ نش

۱۸۷ حدث توا و اپنے پہ جس وقت پائے
سو او مسح کا ابتدا مدت آئے

شناختن بلوغت عورت و مرد

۱۸۸ ہوے سال جب نو کے عورت یقین
ہوا حیض کا وقت اس کا تو گین — گین = گن فعل امر کا اشباع

۱۸۹ اگر دیکھے اس بعد او حیض کو
بلاشک او بالغ ہوئے جان تو

۱۹۰ اگر سال پندرہ بھی دیکھے نہ او
بہر حال بالغ ہے سمجھے تو ہو

۱۹۱ اگر محتلم نئیں ہوا مرد جو
بعد سال پندرہ ہو بالغ سو تو

در مدت حیض

۱۹۲ تھوڑا مدت ہے حیض کا تین روز — "مدت" کی دال غیر مشدد۔ نش
بہوت اس کا دس روز اے دل فروز

۱۹۳ راتوں سات مدت کو کرنا شمار — راتوں کا الف خت
جو دس دن پہ فاضل اگر ہے قرار

۱۹۴ ہے دن تین سو کم جو ہوئے گا لھو
سو علّت کا او لھو ہے ہر یک کو کہو

۱۹۵ یو مدت میں لھو ہے سو او حیض جان
دو حیضوں کے بیچ تھوڑی پاکی یو جان — بیچ کی یا خت

۱۹۶ تھوڑی پاکی اس میں سو پندرہ ہر دین — دین = دن کا اشباع
توں اس کو سمجھ خوب اے اہلِ دین

۱۹۷ بہوت پاکی کو حد نہیں سو یہاں
مسائل بولے سکھ اہلِ زماں

دربیان نفاس

۱۹۸ جنے کے پچھیں بھی دیکھے لھو اگر — ط میں جن نیکے - برائے شناخت لفظ
نفاس اس کو کھیتے ہیں مومن بشر — جننا کا دوسرا نون خت

۱۹۹ کہ تھوڑے کو اس کے نہیں حد نہ سد
بہت اس کے چالیس دن ہیں سو حد — ط = بھوت

۲۰۰ جو چالیس دن پچھیں دیکھے جو لھو — پچھیں کی جیم فارسی بضرورت مشدّد
بو علت کا ہے لھو سو ہر یک کو کہو

حایض و نفسا را کدام کدام درست نئ

۲۰۱ نہ حائض و نفسا کو جائز طواف
نہ پڑھنا او قرآن دل کر تو صاف

۲۰۲ نماز ہور روزہ نہ جائز اسے
نہ جفتی سوں او مرد کی سنگ بسے

۲۰۳ نہ چھیوے کبھی او مُصحَف کے تئیں — مصحف کی جا حطی بضرورت مشدد
بھی داخل ہوئے او سو مسجد میں نئیں

جنب را کدام چیز روا نئے

۲۰۴ جنب کو بھی نہ یو روا چیز ہیں
سو جائز ہے صحبت گر اس کے تئیں

۲۰۵ سو روزہ بھی جائز جنب کو ہے جاں
او مکروہ کے ساتھ ہے خوب ماں

۲۰۶ بھی محدث کو جائز ہے قرآن پڑھے
رکھے روزہ ھور او بھی جفتی کرے

۲۰۷ روا ہے بھی محدث کو مسجد میں جائے
یو چیزاں کو معلوم کر شک نہ لیائے

۲۰۸ کہ نفسا و حائض کو اے دل نواز
قضا رکھنا روزہ قضا نئیں نماز

۲۰۹ جنب کو نہ جائز ہے کرنا جو کام
غسل کر کرے کام یو سب تمام

۱۱۰ جو بھی بے وضو بیچ نہ کر نعل
وضو کیئے پہ کرنا سمجھ او سگل

در شناختن پنج اوقات نماز

۲۱۱ اول وقت یو صبح کا جانَ تو
کہ جب پوہ پھاٹے گی لے مان تو

۲۱۲ سفیدی او دوسری کنارے اوپر
او آڑی ہے اسمان پر کر نظر　　اسمان = غیر ممدود۔ منش

۲۱۳ پچھانے او مشرق کی جانب یقیں
اگر تجھ کو ہونا محمدؐ کا دیں

۲۱۴ کہ آخر وقت اس کا اے کامیاب　　وقت بحرکتین۔ منش
نہ جب لگ نکلتا سمجھ آفتاب

۲۱۵ ہوا شمس کو جب سمجھ تو زوال
اول وقت او ظہر کا پر اجال　　اجال = ہندی اصل میں اجالا بہ تشدید جیم ہے = ط میں الف کے بعد واؤ ہے = روشن، چمکدار، صاف، خالص

۲۱۶ سو آخر وقت سایہ ہر چیز کا
دو چنداں ہوئے جب، خبر یو تو پا

۲۱۷ دو چنداں سوا سایہ اصلی کے جان　　سوا۔ ط۔ میں سوای
امامین کا قول یک سایہ مان

۲۱۸ دو چندا ہوا سایہ جس وقت بوجھ
وقت عصر کا او سمجھنا ہے توجہ

۲۱۹ بھی آخر وقت عصر قبل از غروب　　وقت = ایضاً = منش
اول وقت مغرب گیا شمس ڈوب

۲۲۰ شفق نئیں ہوا غیب آخر ہے وقت
سمجھنا توں مغرب کا اے نیک بخت

۲۲۱ شفق تب ہوا غیب تو جان جب
عشاء کا اول وقت بُجنا ہے تب　　اول بحرکتین منش۔ بجنا بوجھنا کی تخفیف = پہچاننا۔

۲۲۲ سفیدی جو سُرخی کے ہے بعد جو
شفق ناؤں نعمانؔ کہتے ہیں او

۲۲۳ او مغرب کی جانب ہے اسمان پہ — اسمان = غیر ممدود - ضش -
نظر کر و پچھانے اسے خوب تر

۲۲۴ ہوئی صبح صادق نہیں لگ تو جان
عشاء کا او آخر وقت ہے تو ہان — وقت = بحرکتین - ضش

۲۲۵ ہوا صبح صادق تو بھی صبح آ
عشاء کا وقت تب نکل بھار جا

درکدام کدام نماز بانگ نماز است، اقامت وغیرہ

۲۲۶ کہ ہے بانگ سنت موقت کے تئیں
موقت فرض پانچ وقتے سو ہیں — فرض = بحرکتین - ضش

۲۲۷ جمعہ کو بھی سنت سمجھ تو اذان
سوا دو کے کس وقت سُنت نجان — ط - ہیں سوای

۲۲۸ روش بانگ کی جگ میں مشہور جان
نظر میں مصلّی کے منظور جان

۲۲۹ نہ ترجیع ہے بانگ میں جان تو
ترسل کرے بانگ میں مان تو

۲۳۰ کہ کلمہ بلند ایک آہستہ ایک
سو ترجیع اس کو کہتے ہیں تو دیک — دیک = دیکھ

۲۳۱ جدا ہور جدا کلمہ کہنے کے تئیں
ترسل کہتے اس یہ بچ بانگ ہیں — بچ = بیچ، طہیں اس ایس بہ یائے مجہول

۲۳۲ سو خیرٌ من النوم یو بول دے
خبر یو تو فجر کے تیئں کھول دے — فجر = بہ تشدید جیم بضرورت

۲۳۳ سو دوبار اس لفظ کو بول تو
اقامت کو نئیں ہے یو ہے بانگ تو

۲۳۴ اقامت میں قامت کا کہہ لفظ تو — کہہ ط میں کی خک
اقامت میں ہے یو' نہیں بانگ کو

۲۳۵ ہوئے رخ یو دونو میں قبلے کدن
پھرا موں دوجی میں سو دوجی کدن

۲۳۶ سیدھے ڈاویں دوجی میں موں کو پھرا — سیدھے کی پہلی یا وخت - ڈاواں - ھ - دکھنی - بایاں - فارسی میں چپ -
جمنا آخرت میں ہو تجھ ٹمک دھرا

۲۳۷ اذاں ھور اقامت قضا کو بھی کر
قضا بہوت ہیں کر تو کر تو نظر

۲۳۸ سو اول قضا کو یو دونوں کو کر
پچھیں اختیاری تو کر یا نہ کر

۲۳۹ اقامت کرے تو برِ ہر قضا
اذاں میں ہے اختیار جز برادا — اختیار کی یا ء خت

۲۴۰ ادا میں یو دونو کرے بے خلاف
وضو کر یو دونوں میں ہو دل تے صاف

۲۴۱ کہے بانگ اگر بے وضو ہے روا
ولے یو خلافِ ادب ہے سوا

۲۴۲ اقامت میں او بوجھ مکروہ سدا ؛ اقامت میں لازم وضو سرمدا

۲۴۳ جنب کو کنا بانگ مکروہ جان — کنا = کہنا
وقت نئیں ہو الگ ہے مکروہ جان

۲۴۴ سنھار کہنا موذن کے تیوں
مگر حی علی میں کہے تو سویوں — حی کی یاء ضرورتاً بالتخفیف

۲۴۵ سو لاحول ماشاء تو بولنا — لاحول ولا قوۃ الا ما شاء اللہ
صَدَق ھور بر (ر) خیر میں کھولنا — ط میں صرف بر ہے۔ صدقت وبَرَرت وبالحق نطقت

۲۴۶ اَدا ما اَقا ما اِقامت میں بول — ادامہا اللہ واقامہا
دعا سوں اپن دین کا باب کھول

۲۴۷ دعا او اذاں کی پڑھے بعد زاں
پڑھے تو بھی صلوٰۃ خوش کرکے جاں

۲۴۸ ہوا بانگ کا سب یہاں یو بیاں
نبیؐ پر ہزاراں ہیں صلوات جاں

ایں شرطہا بر مصلی فرض است

۲۴۹ یو شرطاں فرض ہیں مصلی اوپر
حدث ھور نجاست سوں تن پاک دھر

۲۵۰ کہ جاگہ و جامہ بھی تو پاک دھر
ہیں یو شرط دو بھی مصلی اوپر

۲۵۱ کرے ستر عورت شرط فرض جاں — شرط = بحرکتین۔ ضش
یو عورت کے اوپر فرض ہے پچھاں — فرض = 〃 ۔ ضش

۲۵۲ یو عورت مرد کا ترے دل پہ رہے — = عورت یعنی ستر۔ مرد = بحرکتین۔ ضش۔ ط میں نمک کے بعد نون غنہ نمک۔ یونبی = بنبی، ناف۔ گڑاگی دکھنی بضم کاف فارسی، رائے ہندی، ساکن تیسرا حرف کاف فارسی بالکسر آخر میں یائے معروف (= گھٹنا۔ رکبۃ = ع)
یو نبی و گڑگی کے جو بیچ ہے

ط میں۔ یونبی گڑاگی کی بیچ جو چیز ہے = نمک۔ اس طرح مصرع غیر موزوں ہو جاتا ہے۔ اصل بحرکتین۔ ضش۔

۲۵۳ اصل زن کا سب آنگ عورت ہے جاں
مگر ہات سوں ہور قدم کو نہ جاں

۲۵۴ سو عورت مرد کا و باندی کا ایک — عورت = ستر۔ مرد = بحرکتین ۔ ضش
مگر پیٹ ہور پیٹھ عورت ہے دیک — عورت۔ ایضاً۔ ،،

۲۵۵ مقابل ہو قبلہ کا نیت کرے
پچھانے وقت یو بھی دل پر دھرے — وقت بحرکتین۔ ضش

در صفتہائے فرضہائے نماز

۲۵۶ صفت فرض ہیں یو جو اندر نماز
ادا یو کرے خوش ہو تو با نیاز

۲۵۷ فرض ہے یو تکبیر تحریمہ یو جب
فرض ہے کھڑا ہونا کہتا ہوں تو جب

۲۵۸ سو عورت مرد بھی کھڑیں ہوں یقیں — مرد = بحرکتین ۔ ضش
کہ عورت کھڑی نئیں رہتی چھوڑ دیں

۲۵۹ سو عورت کو بھی کر تو تاکید یوں
کھڑی در نماز او نہ رہتی سو کیوں

۲۶۰ قرارت ہور رکوع اس میں تو فرض جان
سجود ہور قعود آخریں فرض مان

۲۶۱ تشہد قدر آخریں قعدہ بیٹھ — قدر بحرکتین ۔ ضش
فرض ہے یو کر دل منے توجہ بیٹھ

۲۶۲ نکلنا نماز اپنے سوں قصد کر
مصلی فعل اپنے سوں فرض دھر — فعل = ،، ۔ ضش

۲۶۳ سو واجب پڑھے فاتحہ اس میں جم
کرے فاتحہ سوں تو سورت بھی ضم

۲۶۴ تعین دو رکعت ہے واجب پچھان
قراءت اوّلین دو میں واجب ہے مان

۲۶۵ مکرر فعل میں سو ترتیب کر — فعل = ”
بھی تعدیل ارکان واجب پکڑ

۲۶۶ رکوع ہور سجود کے قراری کے تئیں
سو تعدیل ارکان سمجھنا ہیں تُئیں

۲۶۷ اول قعدہ ہور بھی تشہد پچھان
بھی لفظ از اسلام واجب تو مان

۲۶۸ وتر کا قنوت ہور تکبیر عید
یو واجب ہر یک عید پر کر جدید

۲۶۹ بلند پڑھنے کی جا گا پڑھ خوش پکار — بلند کی دال خت
سو آہستہ ملکے کی جا گا شمار

در سنت ہائے نماز

۲۷۰ سو اندر نماز میں بھی سنت جو سب — نماز کا الف خت
او جیتنے ہیں تجھ کو کتا ہوں سواب

۲۷۱ یو قبل از صلوات ہے سو تو دچہ پڑے — یو = یہہ، طے میں صرف چہ خک - وچہ = ڈیچہ
شروع او نماز اپنا اس سوں کرے — صلوات کا الف خت

۲۷۲ اٹھا ہات تحریمہ میں کان لگ
مصلی ہو نزدیک خلاق جگ

۲۷۳ انگلیاں کو تکبیر میں کھول تو
پکارے امام ہے تو تکبیر سو — امام کا دوسرا الف خت

۲۷۴ ثنا ھور تعوّذ کو ہلکا کہے — ط میں تعویذ خک۔ اس صورت میں "کو"
بھی بسم اللہ آمیں میں ہلکا رہے — نکالنا پڑے گا۔

۲۷۵ دھرے ہات سیدھا سو ڈاویں اوپر
رکھے ہات بنی نچیں جوڑ کر — نچیں = نیچے

۲۷۶ رکوع کا کرے بھی سو تکبیر تو
رکوع سوں اُٹھے بھی سو تکبیر سو

۲۷۷ سمع اللہ بولے تو بعد از رکوع — سمع کا عین خت
نماز اپنی میں خشوع ھور خضوع

۲۷۸ رکوع میں بھی تسبیح کر تین بار
پکڑ ہات سو تو بھی گڑ کی کو بھار

۲۷۹ پسار انگلیاں ھور گڑ کی پکڑ
سو سجدے میں تکبیر سنت ہے کر

۲۸۰ اٹھے سجدے سوں سو چہ تکبیر بول
سو سجدے میں تسبیح تین بار کھول — تین کی یا خت

۲۸۱ سو سجدے میں دو گڑ کی ھور ہات رک
سو قعدے میں پا چپ بچھا نہ شک

۲۸۲ کرے تو کھڑا پا نو سیدھے کتیں
سو سنت سمجھ جلسہ قومے کے تئیں

۲۸۳ نبی پر تو صلوات کہہ ہور دعا
دیوے حق تعالیٰ تجھ اپنا لقا — دیوے کی یاء اول خت

۲۸۴ سو عورت رکھے ہاتھ سینہ پہ جوڑ
سو اس میں دیوے چال مردوں کی چھوڑ — دیوے۔ ایضاً ایضاً

۲۸۵ مرد دور اپس بیٹھ کر ران سو
رکھے دور دو ہاتھ پہلو سو تو

۲۸۶ سو عورت مرد جو کر سجدے کو آئے
دو ہاتھوں کے درمیاں سجدے کو جائے

۲۸۷ لگا پیٹ کر سجدۂ راناں کو زن
دو پیوستہ کر ہاتھ پہلو کدن

ترتیب اندر نماز

۲۸۸ ادب مستحب ہے جو اندر نماز
ادا کر تو خوش ہو کر سب بانیاز

۲۸۹ نظر سجدے کی جا پہ کر تو مدام
دفع کر جمائی کو اے خوش کلام

۲۹۰ سو تکبیر اول میں استین سو — استین = بضرورت غیر ممدود
نکال ہاتھ اپنے تو سیکھ دین تو — نکال کا الف اور سیکھ کی یا خت

۲۹۱ دفع کر تو کھانسی سکت کر دھرے
مصلی کھڑے رہینے کو تب کرے

۲۹۲ کہے جب مکبر جو لفظ از فلاح ÷ ادب سیکھ بولے تو اہل صلاح

۲۹۳ کہے لفظ قامت مکبر مدام ÷ سو تکبیر اول کہے تب امام

(باقی)

قسط دوم:—

میر کا سیاسی اور سماجی ماحول

جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب، استاذ تاریخ جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

—گذشتہ سے پیوستہ—

دہلی میں قتلِ عام | ایک دن کا واقعہ ہے کہ ایرانی سپاہی شہر میں گشت کرتے پھر رہے تھے، کچھ ناعاقبت اندیش ہندوستانیوں نے افواہ اُڑادی کہ نادرشاہ مارا گیا۔ اب کیا تھا۔ شہر کے کچھ غنڈوں نے اُن پر وار کیا۔ اس وجہ سے شہر میں بدامنی پھیل گئی۔ اور اس ہنگامہ میں سات سو ایرانی مارے گئے۔[1] جب نادرشاہ کو اس حادثہ کی خبر پہونچی تو اُس کے غیض وغضب کی کوئی انتہا نہ رہی، وہ قلعہ معلی سے نکل کر چاندنی چوک کی سنہری مسجد (جو آج بھی کوتوالی کے پاس ہے) میں آیا اور قتلِ عام کا حکم صادر کیا۔ اب کیا تھا حکم پاتے ہی آناً فاناً ایرانی سپاہیوں نے لوٹ مار اور غارت گری کا بازار گرم کردیا۔ ہنگامۂ کشت وخون صرافہ اردوئی (یہ مقام لال قلعہ کے قریب تھا) سے پرانی عیدگاہ تک پھیلا ہوا تھا۔ خانم کا بازار، جامع مسجد کے قرب وجوار کا علاقہ، روئی فروشی اور جوہریوں کے بازار تباہ کردیئے گئے۔ کئی مقامات پر آگ لگادی گئی، جس کسی کو گلی کوچوں، سڑکوں اور دکانوں پر پایا، چاہے وہ بڑا ہوتا یا چھوٹا، عورت یا مرد، اُسے تہِ تیغ کردیا جاتا، یہاں تک کہ جانور تک بھی اِس زد سے محفوظ نہ رہ سکے اور ہزاروں کی تعداد میں عورتیں مقید کرلی گئیں اور ہزاروں نے "جوہر" کیا۔ قتل اور غارت گری کا یہ بازار صبح آٹھ بجے سے سہ پہر تک گرم رہا۔ ایک لاکھ بیس ہزار افراد قتل ہوئے، پندرہ ہزار مجروح اور زخمی ہوئے۔[2] طباطبائی نے لکھا کہ "دوپہر تک وہ زد وکشت ہوئی کہ خون کے نالے بہے اور مقتولوں کا شمار اندازۂ قیاس سے باہر ہوا...... لاشوں کی کثرت سے راہ میں وہ تعفن تھی کہ گذر دشوار ہوا۔ آخر صفائی کا حکم ہوا اور کوتوالِ شہر

---

[1] سیر المتاخرین (اُردو ترجمہ) ج ۲۔ ص ۱۰۹ [2] نادرشاہ (انگریزی) فریزر ص ۱۸ تا ۱۸۳

نے سب لاشیں جمع کرا کر بے تلاش ہندو مسلمان کے خس و خاشاک میں جلوادیں" [1]

اشرف علی خاں پیام

دہلی کے کجکلاہ لڑکوں نے کام عشاق کا تمام کیا
ایک عاشق نظر نہیں آتا ٹوپی والوں نے قتلِ عام کیا [2]

مرزا عسکری !

تو نادر شاہ ہے ملکِ پری رویوں کا اے ظالم
جدھر بھر کر نظر دیکھے تو قتلِ عام ہو جائے [3]

معاصر لٹریچر میں اس غارتگری و تباہی کا بڑا دل دوز نقشہ ملتا ہے۔

تاریخ ہندی کے مصنف کا بیان ملاحظہ ہو :-

"چنانچہ سراپاس قتلِ عام برخاص و عام بود۔ بروایتی عدد مقتولان قریب یک لکھ رسید ہرج و مرج بر مردم شاہ جہان آباد بدرجہ از دیاد رودا د۔ چناں چہ خانہ بوعلی کوکہ و خانہ تربیت خاں کہ از امرای عالی شان بود بتاراج رفت و حکیم امام الدین کہ سید برحق و بجا لات حکمت و طبابت سرآمد حکما، روزگار بود و درجود و سخاوت ممتاز ایں دیار بود بمعہ توابعان بدرجۂ شہادت رسید۔ بروایتی حکیم علوی خان کہ درکمال علوم حکیمی وقت بود نیز ہم چناں شد، و بسیاری از علما، و صلحا، و حافظ قرآن و قرأ بدرجۂ شہادت فائز شدند۔ شہوار خاں، و سید نیاز خان و خوشحال رای مشرف تخت را دستگیر ساختہ شکم پارہ نمودہ و والہ بردیخاں قراول بیگی کہ از امرای قدیم و بمنصب ہزاری سرفرازی داشت بنابر درشتی مخلصان خود را کشت" [4]

---

[1] سیر المتاخرین (اردو ترجمہ) ج ۲ ص ۱۱۰ [2] اقتباس بدائع وقائع (اورینٹل کالج میگزین ۱۹۴۱ء) ص ۱۳۳ (ب) [3] عیار الشعراء (قلمی) ص ۳۱۶

[4] تاریخ ہندی (قلمی) ص ۵۷۲ - ۵۷۳۔

بقول اعظم خان بہادر :-

"عالم را سیوف آبدار ساختند و جہانے را چوں خس و خاشاک درہم شکستند، بسان دیوان عربدہ خوں و فیلان بدمست خوی تمیز از دست دادہ و نیک و بد ہیچ نشناختہ طفلان معصوم و زنانِ معصوم را دولخت می ساختند، جانوران مجبور و وحشیاں معذور از تیغ بیدریغ آنہا پناہ نیافتند، بلکہ گربہ و سگاں را از دست شاں رہائی نیافتہ طعمۂ مرگ شدند، چہ گویم ازاں قتلِ عام و چہ نالم ازاں روز بدلہ انجام آں موکلان ملکالموت و نابینان عزرائیل بداں شکل و شمائل در کوچہ و بازار و خانہ و دیوار برآمدہ فیض ارواح عالم نمودہ دست بغارت کشادند، زر و جواہر و خزینہ و دفینہ و مال و متاع کہ خراج مملکت اقسام نباش و تاراج کردند...... از جمیع اطراف شہر فراہم آمدہ در شہر پناہ وارد و اُردوئے معلی و محلات چاندنی چوک و فیض اللہ بازار و جوہری بازار و دیگر امکنہ محفوظ و محروس پنداشتہ، مال گزیدہ بود، ہمہ تلف و پائمال گشتند، و ننگ و ناموس غربا و اغنیا بدست آنہا گرفتار شدند، ہزاروں پری پیکر بدیع جمال کہ از عصمت گاہے بطرف خورشید و مہ درست نگاہ نکردہ پیش و پس آنہا در رستہ و بازار برہنہ بدتر از احوالِ خاکساران و گنہ گاران می رفتند- بجز آں کارنامہ دیگر اینچہ اجمال و اشتغال از طاقتِ بشری خود فراواں دیدند، حوالۂ آتش نمودند- شعلۂ آتش جوش بر فلک رسیدہ و نائرۂ غضب در خروش اطراف عالم دودیدہ زلزلہ کلاں در تسخیر نمایاں آشکارہ بود-

بقیۃ السیف، اکثری از اہل ناموس علی الخصوص بیشتر از جوھریان و جوہر عزت خود آشکارا کردہ "جوہر" نمودند، بسیاری زناں بچہای خود را کشتند و داغ حسرت و خجالت و ندامت با ملامت بردند- بر خون و دل جگر کون برداشتند"[1]

[1] تاریخ مبارکنامہ (قلمی) ص ۱۴۹ (الف) و ۱۴۹ (ب)

مختصر یہ کہ محمد شاہ رنگیلے کی دلّی[1] کے جو کوچے گلزار کی روِشوں سے خوبصورتی میں کسی طرح بھی کم نہ تھے' اور ہر ایک کوچہ دلآویز زُلف کے مانند تھا اور جس کے ہر محلّے میں بلبلوں کی سی شورانگیزی تھی، اُسے اب ایسی نظرِ بد لگی تھی کہ زلفِ بُتاں کے مانند پریشان حال تھا اور بقول آنندرام مخلص "اپنی اصلی حالت پر دوبارہ آنے کے لیے اُسے ایک مدتِ دراز درکار ہوگی" آتش زدنی کی وجہ سے اب شہر خاکِ سیاہ ہوگیا ہے۔ ؎

دل سرو کارش بر نگار رنگ داغ افتادہ است
ہمچو دہلی شہر خوبی بے چراغ افتادہ است[2]

مختصر یہ کہ دلّی تباہ و برباد ہوگئی، بقول خواجہ برہان الدین عاصمی :- ؎

چمن کے تخت پہ جس دن شہ وگُل کا تجمل تھا	ہزاروں بلبلوں کی فوج تھی اور شور تھا غُل تھا
خزاں کے دن جو دیکھا کچھ نہ تھا جز خار گلشن میں	بتایا باغباں رو رو کے یہاں غنچہ تھا وہاں گُل تھا[3]

---

[1] برائے تفصیل ملاحظہ ہو "مرقع دہلی" از درگاہ قلی خان - کلیاتِ میر - حدیقۃ الاقالیم - ص ۴۱

دلّی کے نہ تھے کوچے اوراقِ مصوّر تھے ؛ جو شکل نظر آئی تصویر نظر آئی

ہفت اقلیم ہر گلی ہے کہیں ؛ دلّی سے بھی دیار ہوتے ہیں

دلّی تھی طلسمات کی ہر جاگہ میر ؛ اِن آنکھوں سے ہم نے آہ کیا کیا نہیں دیکھا

[2] وقائع آنندرام مخلص (قلمی) حصہ دوم ص ۱۷ (الف) تا ۱۸ (الف) - نیز ملاحظہ ہو - اقتباس بدائع وقائع (اورنٹیل کالج میگزین ماہ نومبر ۱۹۴۱ء) ص ۸۰

اب شہر ہر طرف سے میدان ہوگیا ہے ؛ پھیلا تھا اس طرح کا ہیکو یاں خرابا کلیاتِ میر ص ۲۹

[3] نکات الشعرا - میر (مرتبہ مولوی عبدالحق) ص ۱۱۹ - نادر شاہ کے حملے اور دہلی کی تباہی و بربادی کے متعلق تفصیلی حالات کے لیے ملاحظہ ہو - مراۃ آفتاب نما (قلمی) ص ۱۵ (الف) نادرنامہ (قلمی) ص ۲۳ (الف) تا ص ۲۳ (ب)۔

وقائع آنندرام مخلص (قلمی) حصہ دوم ص ۱ (الف) تاریخ چغتائی (قلمی) ص ۴۰۶ - مجمع النفائس (قلمی) ص ۱۰۳، تاریخ مبارکنامہ (قلمی) ص ۱۴۶ (الف) و ۱۴۷ (ب) - سیر المتاخرین (اردو ترجمہ) ج ۲ - ص ۱۰۹ - ۱۱۰ - (باقی ص ۵۳ پر)

نادر شاہ نے اپنے لڑکے نصر اللہ کی شادی شاہی خاندان کی ایک شہزادی سے رچائی۔ تاوان اور دیگر طریقوں سے نادر شاہ کے قبضے میں بے حساب دولت پہونچ گئی، چونکہ ایک طرح سے محمد شاہ کو اپنی گئی ہوئی سلطنت پھر سے ملی تھی اس لئے اس نے بطور پیش کش دریائے اٹک کے اُس طرف کے تمام علاقے مثلاً کابل اور دیگر چار محال، ٹھٹھ اور ملتان کا نصف صوبہ نادر شاہ کی خدمت میں پیش کیا جو اُس نے بڑی خوشی سے قبول کر لئے۔[1]

نادر شاہ کے حملے کے نتائج | نادر شاہ کا حملہ اپنے اثرات ونتائج کے اعتبار سے بڑی تاریخی اہمیت رکھتا ہے۔ پہلی بار ہندوستان سے بے حساب دولت، مغل بادشاہوں کی سات پشتوں کے جمع کئے ہوئے خزانے کسی بیرونی ملک کی طرف منتقل ہوئے اور انھوں نے ہندوستان کو اقتصادی طور پر بدحال کر دیا تھا۔ شیو داس لکھنوی کے اندازے کے مطابق سب زرونقد، سازو یراق، گھوڑے ہاتھی، سونے چاندی کے ظروف اور جواہرات وغیرہ جو نادر شاہ اپنے ساتھ لے گیا، ایک ارب اسی کروڑ روپے کی مالیت کے تھے۔ اُن میں صرف تخت طاؤس جو بقول آنند رام مخلص "آبروئے ہندوستان"[2] تھا، سات کروڑ کی لاگت سے تیار ہوا تھا۔[3] اس حملے کے بعد، بقول شاکر خان۔ "ہمہ مداخل کی فاحش پذیرفت ومخارج بحال ہیچ رونق در سلطنت نماند"[4]

(بقیہ صفحہ ۵۲) دیوان حسرت (قلمی) ص ۱۳۲ (ب) تا ۱۳۵ (ب)۔ مجمع الاخبار (قلمی) ص ۴۵۲ (الف) عماد السعادت (قلمی) ص ۳۷ (ب) دیوان مصحفی (مرتبہ حسرت موہانی) ص ۶۶، اخبار محبت (قلمی) ۴۷۸ تا ۴۷۹۔ بیان وقائع نادر شاہ (قلمی) ص ۱۶ (الف) ۱۶ (ب)۔ جہاں کشائے نادری (مطبوعہ ۱۲۹۲ھ) ص ۲۴۱۔ حدیقۃ الاقالیم ص ۴۲، شہر آشوب سودا۔ حاتم، تاریخ محمد شاہی (قلمی) ص ۱۲۹ (ب) ۱۳۰ (الف) نیز ۱۴۴ (الف) تاریخ مظفری (قلمی) ص ۲۳۷ (ب) لیٹر مغلس (انگریزی) ج ۲، ۳۶۴–۳۷۰، عیار الشعراء (قلمی) ص ۳۱۶۔ فہرست خاندان مغلیہ (قلمی) ص ۱۰۷ (ب)۔

[1] جہاں کشائے نادری۔ ص ۲۴۳ تاریخ شاکر خانی (قلمی) ص ۴۷ تاریخ مبارکنامہ (قلمی) ص ۱۵۵ (ب) تاریخ مظفری (قلمی) ج ۱۔ ص ۲۳۹ (الف) مجمع الاخبار (قلمی) ص ۴۵۳ (الف) نادر شاہ۔ فریزر ص ۲۲۲/۲۲۶

[2] مراۃ الاصطلاح۔ (قلمی) ص ۶۰ (الف) [3] تاریخ فرخ سیر بادشاہ (قلمی مملوکہ جناب حسن عسکری صاحب۔ پٹنہ) ص ۲۶۔ نیز ملاحظہ ہو۔ نادر شاہ (فریزر) ص ۲۱۹–۲۲۰۔ تذکرہ مشاہیر عالم۔ تاریخ مبارکنامہ (قلمی) ص ۱۵۲ (الف) ص ۱۵۲ (ب) جہاں کشائے نادری ص ۲۴۳۔ چہار گلزار شجاعی (قلمی) ص ۳۰۵ [4] تاریخ شاکر خانی (قلمی) ص ۴۴

سیاسی اعتبار سے یہ حملہ اپنے نتائج کے لحاظ سے بہت خطرناک اور نقصان رساں ثابت ہوا، اُس نے مُغلیہ بادشاہوں کے ظاہری وقار کو بڑا دھکا پہونچایا اور اُن کی کمزوری کو ظاہر کر دیا۔ اُس کی وجہ سے ملک کی باغی سیاسی طاقتوں کو اُبھرنے کا سنہری موقع ملا۔ مرہٹہ۔ جاٹ۔ سکھ وغیرہ کی نظریں دہلی پر جمی ہوئی تھیں۔ مرزا مظہر جان جاناں کا بیان ہے کہ

"واز ہر طرف فتنہ قصد دہلی می کنند" [۱]

مرہٹوں نے بنگال و بہار میں لوٹ مار و غارتگری شروع کر دی، پنجاب میں سکھوں نے حالات کو بد سے بدتر کر دیا۔ تاخت و تاراج کی وجہ سے تجارت کے راستے مسدود ہو گئے۔ زراعت تباہ و برباد ہو گئی۔ اس حملے کے دس سال بعد احمد شاہ ابدالی نے ہندوستان پر مسلسل نو حملے کئے اور ملک کو خوب لوٹا کھسوٹا اور برباد کیا۔

جارج ہنری گرونر کا یہ بیان بہت اہم ہے کہ جنوبی ہند اور مرکز سے دور کے صوبوں میں اس حملے کے اُن سیاسی نتائج کو محسوس نہیں کیا گیا جو چند برسوں کے بعد ظہور پذیر ہوئے، اِس حملے نے مغلیہ سلطنت کے اقتصادی نظام کے علاوہ سیاسی اقتدار و صولت کو بہت بڑا دھکا پہونچایا تھا۔ حالاں کہ اورنگ زیب کے انتقال کے بعد سے ہی مغلیہ سلطنت کا اقتدار و وقار زوال کی طرف مائل تھا، لیکن اس خطرناک و تباہ کُن حملے نے زوال کی اُس رفتار کو تیز تر کر دیا، اور مغلوں کے رہے سہے اقتدار کو یک قلم ختم کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ صوبہ داروں نے اپنے طرز عمل میں آزادانہ رویّہ اختیار کر لیا۔ بادشاہِ وقت کی مرضی کے خلاف اپنے اپنے صوبوں پر قابض رہنے لگے اور اس کی مرضی کے خلاف اپنے علاقوں میں جاگیرداروں کا تقرر کرنے لگے، علاوہ ازیں یہ صوبہ دار اپنے جانشین خود مقرر کرنے لگے، یہ طرزِ عمل و طریقہ کار ایسا تھا کہ اس سے بادشاہ اور صوبہ داروں کا عوام کی نظر میں وقار گر گیا [۲]

میر محمد تقی میر اسی زمانے میں آگرہ سے دہلی آئے تھے اور یہاں خواجہ باسط کے توسط سے اُن کی رسائی امیر الامراء صمصام الدولہ [۳] کے دربار میں ہوئی۔ نواب نے حقوق سابق پر نظر کر کے ایک روپیہ

---

[۱] کلمات طیبات ص ۵۴ [۲] سفرنامہ (مقدمہ) ج ۱، ص ۲ نیز ص ۲۷۵ تا ۲۷۷ [۳] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ مآثر الامراء۔ ج ۱، ص ۸۱۹ تا ص ۸۲۳۔

روز اُن کا وظیفہ مقرر کر دیا تھا۔ لیکن نادرشاہ کے حملے کی خبر سُن کر محمد شاہ کی طرف سے جو لشکر مقابلہ کرنے کے لئے کرنال تک گیا، اُس میں صمصام الدولہ بھی تھے جو وہیں نادرشاہ کا مقابلہ کرتے ہوئے مارے گئے۔[1] اور میر کا یہ روزینہ بھی بند ہوگیا۔ میر نے حملۂ نادرشاہ کے بارے میں کچھ نہیں لکھا ہے، اس سے قیاس ہوتا ہے کہ وہ اس کے شاہدِ عینی نہ تھے،

(ب) احمد شاہ ابدالی | احمد شاہ ابدالی نے نادرشاہ کے حملے کے آٹھ سال بعد ۱۷۴۷ء سے ۱۷۶۹ء تک ہندوستان پر نو[2] حملے کئے۔ یہ حملے اپنے ہولناک نتائج اور مظالم کے اعتبار سے کسی طرح بھی نادرشاہ کے حملے سے کم نہ تھے۔ عام طریقے سے بدامنی اور بے اطمینانی کا دور دورہ تھا۔ ابدالی سپاہ کے ہاتھوں شرفاء کی بہو بیٹیوں کی عزّت و عصمت بھی خطرے میں رہتی تھی۔ قدرت اللہ قاسم کا بیان ہے کہ خوب چند ذکا کے گھر کی مستورات نے ابدالیوں کے مظالم سے بچنے کے لئے "رسمِ جوہر" ادا کی تھی۔[3] سیکڑوں صاحبِ غیرت دہلی سے ترکِ وطن کر گئے اور یہاں سے نکل کر لکھنؤ، مرشد آباد، شاہ جہاں پور، ٹانڈہ یا حیدر آباد کا رُخ کرتے تھے، میر نے دہلی کی تباہی و بربادی کا حال بہت تفصیل سے اور دل دوز پیرائے میں لکھا ہے، خود اُن کا مکان بھی اس غارت گری میں منہدم ہوا تھا، اور انھیں بھی در در کی خاک چھاننی پڑی تھی۔

میر اُن تمام حملوں کے زمانہ میں دلّی میں موجود تھے، اُن کے بیانات کی روشنی میں ان حملوں کا حال مختصراً پیش کیا جاتا ہے۔

پہلا حملہ ۱۱۶۱ھ / ۱۷۴۷ء | یہ حملہ پنجاب پر ہوا۔ احمد شاہ ابدالی ہندوستان کی بدنظمی اور نظم و نسق کے انحطاط اور زوال پذیری سے ہمت افزا ہوکر ایک بڑی فوج کے ساتھ حملہ آور ہوا، یہ محمد شاہی دور تھا، اُس زمانے میں شاہ نواز خاں[4] پسر زکریا خاں، لاہور کا ناظم تھا، شاہ نواز خان ابدالی سے مقابلہ کی تاب نہ لاکر بھاگ کھڑا ہوا۔

---

[1] ماثرالامراء ج ۲ ص ۸۸۰ - سیر المتاخرین (اُردو ترجمہ) ج ۲ ص ۱۰۸ - میر کی آپ بیتی ص ۹۲ [2] ہندوستانی مورخین نے صرف سات حملوں کا ذکر کیا ہے۔ [3] مجموعہ نغز۔ ج ۱۔ ص ۲۶۰، نیز ملاحظہ ہو۔ ج ۲۔ ص ۲۰، ۱۲۱

[4] زکریا خان کے دو لڑکے تھے، بڑا لڑکا میر یحییٰ خان درویشانہ زندگی بسر کرتا تھا اور چھوٹا لڑکا، جس کا اصلی نام مرزا پہلوی حیات اللہ خان تھا، نادرشاہ کی طرف سے شاہ نواز خان کے خطاب سے سرفراز ہو کر ملتان کا ناظم مقرر ہوا تھا۔
(باقی صفحہ آئندہ ۵۶ پر)

ابدالی شہر میں داخل ہوا اور اس کی سپاہ نے تباہی و بربادی کا دروازہ کھول دیا۔ وہاں کے باشندوں پر طرح طرح کے مظالم توڑے، اُن کی عزت و ناموس خاک میں ملا دی، بے حساب مالِ غنیمت ابدالیوں کے ہاتھ لگا۔ ناظم اور اس کے خاندان سے تحصیل کردہ مال و متاع وزرِ خلاصی کے علاوہ وہ تمام سامانِ حرب؛ جس میں بندوقیں، رہکلے، اور منجنیق شامل تھے، اُن کے قبضے میں آیا جو گذشتہ پچیس برسوں سے جمع تھا۔ اس مال و اسباب کی بار برداری کے لئے ابدالیوں نے شہر اور گرد و نواح کے تمام گھوڑے اپنے قبضے میں کر لئے تھے۔[1]

جب محمد شاہ بادشاہ کو اس امر کی خبر پہونچی تو اُس نے اپنے لڑکے احمد شاہ کو مع وزیرالممالک اعتمادالدولہ قمرالدین خان، صفدر جنگ اور ایشر سنگھ پسر راجا جے سنگھ سوائی والیٔ جے پور، ابدالی سے مقابلہ کرنے کے لئے بھیجا، ابدالی نے سرہند پر قابض ہو کر اُس شہر کو خوب لوٹا کھسوٹا اور وہاں کے بے گناہ لوگوں کو تہ تیغ کر دیا۔[2] سرہند کے قریب طرفین کی افواج صف بستہ ہوئیں۔ جنگ شروع ہوئی۔ وزیر قمرالدین خان ایک گولی کی زد میں آکر شہید ہوا۔ اس حادثہ کی وجہ سے ایشر سنگھ جیسے سرداروں کی ہمت ٹوٹ گئی لیکن معین الملک[3] (جو قمرالدین خان کا لڑکا تھا) اور صفدر جنگ[4]، شہزادہ احمد شاہ کو ساتھ لے کر افغانوں سے بھڑ گئے اور انھوں نے

(بقیہ صفحہ ۵۵) معین الملک میر منو بن اعتمادالدولہ قمرالدین خان سے جنگ کرتے وقت کام آیا۔ برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ مآثرالامراء (فارسی) ج ۲ ص ۱۰۰، خزانۂ عامرہ۔ ص ۹۷ [5] سیف الدولہ عبدالصمد خان (برائے حالات ملاحظہ ہو۔ مآثرالامراء (فارسی) ج ۲ ص ۵۱۲ - ۵۱۷) کا لڑکا تھا اور اپنے والد کی زندگی ہی میں لاہور کا گورنر ہو گیا تھا۔ اس کا نظم و نسق، حسنِ سلوک اور عدل گستری زبان زدِ خاص و عام تھی۔ والد کے انتقال کے بعد ملتان بھی اس کے علاقے میں شامل کر دیا گیا تھا۔ نادر شاہ سے تابِ مقاومت نہ لا کر اُس نے نادر کو اپنا حاکم مان لیا تھا۔ ۱۱۵۸ھ میں انتقال ہوا۔ برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ مآثرالامراء (فارسی) ج ۲ ص ۳۷ - ۳۴

[1] خزانۂ عامرہ ص ۹۷، سیرالمتاخرین (اردو ترجمہ) ج ۳ ص ۱۵ تا ۱۸۔ [2] خزانۂ عامرہ ص ۹۷ - ۹۸۔ [3] اصلی نام میر منو تھا۔ احمد شاہ ابدالی سے مقابلہ کے وقت اُس نے جان کی بازی لگا دی، فتح کے بعد "رستمِ ہند" کا خطاب پایا۔ اور ملتان اور لاہور کی صوبیداری ملی۔ ۱۱۶۰ھ میں جب احمد شاہ ابدالی نے پھر ہندوستان پر حملہ کیا تو معین الملک نے پہلے تو اس کا مقابلہ کیا اور بعد میں صلح کر کے اس کے نائب کی حیثیت سے صوبیداری کے عہدہ پر بدستور سابق قائم رہا۔ بدہضمی کی وجہ سے فوت ہوا۔ برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ مآثرالامراء (فارسی) ج ۱ ص ۳۶۰۔ [4] میرزا مقیم نام، اور برہان الملک سعادت خاں (ملاحظہ ہو مآثرالامراء (فارسی) ج ۲ ص ۴۶۳ - ۴۶۶) کا بھانجا اور داماد تھا۔ محمد شاہ کے زمانے میں صفدر جنگ کا خطاب ملا اور صوبۂ اودھ کی نظامت تفویض ہوئی۔ برائے تفصیل۔ مآثرالامراء (فارسی) ج ۲ ص ۳۶۵ - ۳۶۸

جان کی بازی لگادی اور ابدالیوں کو مار بھگایا۔[1]

سید محمد علی الحسینی نے میدانِ جنگ کا منظر ان اشعار میں پیش کیا ہے:-

درآں دشت پر محنت و ہولناک | برآمیخت خونِ دو لشکر بہ خاک
تو گوئی درآں وادی سہمناک | ز تیر یلاں سر برآورد خاک
دم تیغ چوں شعلہ آتش فشاں | سناں ہا ز زخم یلان خوں چکاں
نہادند پر خشم وکیں او بہم | دلیرانِ جنگ آزما بیش و کم
زبس کشتہا پشتہا شد پدید | دگر آں چناں روز گیتی نہ دید

سواراں ز ہر سو گریزاں شدند | سلاح از تنِ خویش ریزاں شدند
بزرگانِ لشکر سرانِ سپاہ | بہ خواری فتادند از عز و جاہ[2]

میر اس جنگ کے موقع پر رعایت خاں کی خدمت میں تھے۔ ابدالی فوج جب بری طرح ہار بھاگ گئی تو معین الملک لاہور کا ناظم مقرر ہوا۔ میر صفدر جنگ کے ساتھ دہلی واپس چلے آئے[3]

محمد شاہ کا انتقال اور احمد شاہ کی تخت نشینی

واپسی کے وقت جب مغلیہ سردار پانی پت کے قریب پہونچے تو اُنہیں محمد شاہ کے انتقال کی خبر ملی۔ فوج شاہی میں اس خبر سے تہلکہ مچ گیا۔ صفدر جنگ نے احمد شاہ کو تختِ شاہی پر بٹھا دیا۔[4] احمد شاہ بڑے کر و فر سے شہر دہلی میں داخل ہوا اور ا

---

[1] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ خلاصۃ التواریخ (قلمی آنند رام مخلص) ص ۱۲۱-۱۹۰، ملخص التواریخ ص ۳۵۷۔ اقبال نامہ (قلمی۔ شیو پرشاد لکھنوی) ص ۳۳۵۔ جام جہاں نماں (قلمی) ص ۴۹۷-۴۹۸۔ مفتاح التواریخ ص خزانۂ عامرہ ص ۹۶۔ سیر المتاخرین (اردو ترجمہ) ج ۳ ص ۱۸ مآثر الامراء (فارسی) ج ۲۔ ص ۱۹۔ وقائع بعد اورنگ زیب (قلمی) ص ۱۴۷-۱۴۸۔ [2] تاریخ راحت افزا۔ ص ۱۵۷، ۱۵۹ [3] میر کی آپ بیتی

[4] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۰۰-۱۰۱۔ تاریخ راحت افزا۔ ص ۱۵۹-۱۶۰۔ اقبال نامہ (قلمی شیو پرشاد لکھنوی) ص ۳۳۵۔ ملخص التواریخ ص ۲۶۰-۲۶۲۔ مفتاح التواریخ ص ۳۲۶-۳۲۷۔

موقع پر جاوید خان کو، جو مرحوم بادشاہ (محمد شاہ) کا خواجہ سرا تھا، نواب بہادر کا خطاب ملا۔ اور اختیاراتِ سلطنت اُس کے سپرد ہوئے۔[1][2]

صفدر جنگ کی وزارت | نظام الملک آصف جاہ کے فوت ہونے کے بعد عہدۂ وزارت صفدر جنگ کو ملا۔[3] اور سادات خان ذوالفقار جنگ، بخشی گری کے منصب پر فائز کیا گیا۔ صفدر جنگ کی وزارت کے زمانے میں اندرونی خلفشار تیزی سے بڑھنے لگا۔ نئے بخشی نے راجا بخت سنگھ کو جو بڑا تجربہ کار اور نام برآور دہ زمیندار تھا اور اُس کا بڑا بھائی ابھے سنگھ ریاست جودھ پور پر متمکن تھا، صوبہ اجمیر کی نیابت دے کر بھائی کا مقابلہ کرنے کے لئے بھیج دیا۔ راجا نے رعایت خاں کو فوج کا سردار بنایا اور اپنے ساتھ لے گیا۔ اس موقع پر میر بھی رعایت خاں کے ہمراہ اجمیر گئے اور درگاہ مبارک کی زیارت سے سعادت اندوز ہوئے اور اجمیر کے نواح کی سیر کر کے واپس چلے آئے۔[4]

صفدر جنگ۔ بنگش اور روہیلہ خاندانوں سے پرانی عداوت رکھتا تھا اور وہ دونوں خاندانوں کو ملیا میٹ کرنے کے منصوبے بہت دنوں سے بنا رہا تھا۔ آخر اس نے یہ ترکیب کی کہ علی محمد خاں[5] بنگش کے انتقال کے بعد، اس کے جانشین قائم خاں بنگش کے نام اس نے روہیلکھنڈ کی گورنری کا فرمان بادشاہ سے لکھوا کر بھیج دیا۔ اور یہ لکھ دیا کہ اس علاقہ پر تم قبضہ کر لو۔ اِدھر روہیلہ سرداروں کو لکھ بھیجا کہ وہ قائم خان

---

[1] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ مآثر الامراء (فارسی) ج ۱۔ ص ۳۶۲ - ۳۶۷ - مفتاح التواریخ۔ ص ۳۳۳

[2] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۰۱ - [3] مفتاح التواریخ ص ۳۲۷ - ۳۲۹ - مآثر الامراء (فارسی) ج ۳ ص ۳۳۸ - ۳۴۸ - خزانۂ عامرہ۔ ص ۳۵ - ۳۸ - گلِ عجائب۔ ص ۲۱ - ۲۲ - [4] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۰۴

[5] بہادر شاہ کے عہد تک وہ مین پوری کے راجا کے ہاں ایک سپاہی کی حیثیت سے ملازم تھا۔ رفتہ رفتہ اس نے ترقی کی اور راجا نے اس کا ایک روپیہ اور بعد میں پانچ روپیہ یومیہ مقرر کر دیا تھا۔ فرخ سیر کے زمانے میں اُس نے کارِ نمایاں انجام دئے اور شاہی ملازمت حاصل کر لی، اور مالوہ کی صوبیداری ملی، اس کے پاس پچاس ہزار فوج تھی۔ اُس نے فرخ آباد کے ارد گرد کے تمام علاقوں پر قبضہ کر لیا تھا۔ نادر شاہ سے جنگ کے موقع پر وہ میدانِ جنگ میں محمد شاہ کے ساتھ گیا تھا۔ ۱۱۵۶ھ میں فوت ہوا۔ برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ مفتاح التواریخ۔ ص ۳۴۹ - اقبال نامہ (قلمی) ص ۱۶۲ - ۱۶۹ - مآثر الامراء (فارسی) ج ۳۔ ص ۷۷۱ - جام جہاں نما (قلمی) ص ۴۹۳ - ۴۹۷ - تاریخ راحت افزا۔ ص ۱۲۰ - ۱۲۱ -

کا ڈٹ کر مقابلہ کرلیں۔ قائم خان نے وزیر کی پشت پناہی کے زعم میں آکر روہیلہ افغانوں پر حملہ کردیا اور میدانِ جنگ میں کام آیا۔[1] بعد ازیں صفدر جنگ نے قائم خان کی املاک کی ضبطی کی غرض سے فرخ آباد کے لئے کوچ کیا۔ میر بھی اسحاق خان نجم الدولہ کے ساتھ اس نواح کی سیر کو گئے۔ قائم خان کے چھوٹے بھائی احمد خان اور وزیر کے درمیان بھاری جنگ ہوئی اور وزیر کو منھ کی کھانی پڑی۔ اسحاق خان بھی قتل ہوئے میر اس ہارے ہوئے لشکر کے ساتھ بڑی زحمت اُٹھا کر شہر (دلی) واپس آئے۔[2]

بعد ازیں ۱۷۵۱ء میں صفدر جنگ نے مرہٹہ سرداروں۔ ملہار راؤ ہلکر اور اپا سیندھیا۔ کو کثیر رقم کا لالچ دے کر اپنے ساتھ کرلیا اور دو لاکھ فوج لے کر دوبارہ فرخ آباد پر حملہ کیا۔ اس بار احمد خان بنگش کو شکست ہوئی۔ لیکن اس شرط پر صلح ہوگئی کہ احمد خان، صفدر جنگ کو پچاس لاکھ روپیہ بطور تاوانِ جنگ اور پانچ لاکھ سالانہ شاہی خراج ادا کرے گا۔[3]

نواب بہادر کا بادشاہ پر اتنا اثر تھا کہ اس نے ذوالفقار جنگ کو میر بخشی کے عہدہ سے معزول کرا دیا۔ امیر الامرائی کا منصب غازی الدین خان فیروز جنگ پسر نظام الملک آصف جاہ کو عنایت ہوا۔ اس کے انتقال کے بعد بخشی گری کی خدمت اُس کے لڑکے عماد الملک کو تفویض ہوئی۔[4] ان حالات سے تنگ آکر ان دنوں میر نے گوشہ نشینی اختیار کرلی اور پڑھنے میں لگ گئے۔[5]

صفدر جنگ نے دھوکے سے نواب جاوید خان بہادر کو مروا ڈالا۔[6]

---

[1] مآثر الامراء (فارسی) ج ۳ - ص ۷۷۲ - ۷۷۴، مفتاح التواریخ - ص ۳۵۰ - حیات حافظ رحمت خان ص ۲-۴۷ میر کی آپ بیتی - ص ۱۰۴ - وقائع بعد از وفات عالمگیر (قلمی) ص ۱۵۱ (الف) ۱۵۲ (ب) جام جہاں نما (قلمی) ص ۴۹۹ - ۵۰۰ - [2] میر کی آپ بیتی - ص ۱۰۴ - ۱۰۵ - وقائع بعد از وفات عالمگیر (قلمی) ص ۱۵۲ (الف) تا ۱۵۶

[3] میر کی آپ بیتی - ص ۱۰۵، حیات حافظ رحمت خان - ص ۵۱ - ۵۲ - مآثر الامراء (فارسی) ج ۳ - ص ۷۷۲، وقائع بعد از وفات عالمگیر (قلمی) ص ۱۵۲ (الف) جام جہاں نما (قلمی) ص ۵۰۰ - ۵۰۱ - تاریخ راحت افزا - ص ۱۶۹ - ۱۷۰ - ملخص التواریخ - ص ۳۷۱ - ۳۷۲ - [4] میر کی آپ بیتی - ص ۱۰۵ [5] ایضاً - ص ۱۰۵ [6] ایضاً ص ۱۰۶ - جام جہاں نما (قلمی) ص ۵۰۱ - ۵۰۲ - تاریخ راحت افزا - ص ۲۷۳ - وقائع بعد از وفات عالمگیر (قلمی) ص ۱۵۷ ب تا ۱۶۰ الف - مفتاح التواریخ - ص ۳۳۳ مآثر الامراء (فارسی) ج ۱ - ص ۳۶۲ - ۳۶۷ - ملخص التواریخ - ص ۳۸۸ -

دوسرا حملہ ۱۱۶۳ھ / ۱۷۵۰ء | احمد شاہ ابدالی نے دوسری مرتبہ پنجاب پر حملہ کیا۔ احمد شاہ بادشاہ کے ایما پر وزیر صفدر جنگ نے ابدالی سے مقابلہ کرنے کی غرض سے مرہٹوں کی امداد حاصل کی لیکن اس امر سے کوئی بارآور نتیجہ نہ نکلا۔ لاہور کے ناظم معین الملک نے ابدالی سے صلح کر لی۔ احمد شاہ ابدالی نے، نادر شاہ کی طرح، سیالکوٹ، گجرات اورنگ آباد اور پسرور کے چاروں محال، جن کی سالانہ آمدنی ۱۴ لاکھ روپئے تھی، اپنے قبضے میں کر لئے، صلح نامہ کی رو سے ان محالوں کی سالانہ آمدنی ابدالی کو بطور پیش کش ادا ہونا طے پایا۔ علاوہ ازیں معین الملک نے سندھ کے مغربی علاقے ابدالی کے حوالے کر دیئے۔[۱] بقول مصنف "تاریخ احمد شاہ"، مرکزی حکومت کی ہدایت کے مطابق معین الملک نے یہ علاقے احمد شاہ ابدالی کے سپرد کئے تھے۔[۲]

تیسرا حملہ[۳] ۱۱۶۵ھ / ۱۷۵۱ء | پچھلے صلح نامہ کی رو سے سالانہ پیش کش کا روپیہ ادا نہیں کیا گیا تھا۔ ابدالی نے اس وجہ سے ۱۷۵۱ء میں پھر حملہ کر دیا۔ جب معین الملک کو ابدالی حملے کی خبر ملی تو اُس نے اس بلا کو ٹالنے کی غرض سے فوراً ابدالی کی خدمت میں نو (۹) لاکھ روپے بھیج دیئے۔ لیکن چونکہ مطالبہ چودہ (۱۴) لاکھ کا تھا، بنابریں احمد شاہ ابدالی نے پیش قدمی جاری رکھی، معین الملک نے شہر سے نکل کر ابدالی کا مقابلہ کیا اور شکست کھا کر ابدالی کی خدمت میں حاضر ہوا۔ ان کے درمیان از سرِ نو ایک سمجھوتہ ہوا۔ معین الملک نے جان بخشی کے عوض دس (۱۰) لاکھ روپیہ دینا منظور کیا۔ مزید برآں اُس علاقے کے بدلے میں دس (۱۰) لاکھ روپے کی ادائیگی طے ہوئی جو اُس کے حوالے کیا گیا تھا، اس کے علاوہ ہندوستان سے واپس چلے جانے کے صلے میں دس (۱۰) لاکھ روپیہ اور دیا گیا۔ شاہ ابدالی نے ملتان اور لاہور کے صوبے اپنے علاقے میں شامل کر لئے۔[۴]

چوتھا حملہ ۱۱۷۰ھ / ۱۷۵۲ء | احمد شاہ ابدالی نے کشمیر کے حاکم سے مطالبہ کیا کہ وہ اس کے اقتدارِ اعلیٰ کو تسلیم کر لے، حاکمِ کشمیر نے جب اس مطالبے کو رد کر دیا تو ابدالی نے ۱۷۵۲ء میں چوتھی مرتبہ ہندوستان پر حملہ کیا۔ رنجیت دیو (۱۷۳۵ء - ۱۷۸۱ء) راجا جموں نے بڑی بہادری سے مقابلہ کیا لیکن آخر میں نتیجہ شکست ہی

۱۔ خزانۂ عامرہ۔ ص ۹۸۔ ملخص التواریخ ص ۳۷۰-۳۷۱ - تاریخ احمد شاہ (قلمی) ص ۶ ب - ۷ الف۔
۲۔ ایلیٹ ڈوسن (انگریزی) ج ۸، ص ۱۱۴-۱۱۵۔ ۳۔ برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ احمد شاہ درانی (انگریزی) ص ۱۰۱-۱۲۷۔ مغلیہ سلطنت کا زوال (انگریزی) ج ۱، ص ۲۷۴-۲۸۴۔ ۴۔ خزانۂ عامرہ۔ ص ۹۸-۹۹۔ ملخص التواریخ۔ ص ۳۸۵-۳۸۸ - مآثر الامرا (فارسی) ج ۲۔ ص ۱۹

میں نکلا۔ اور کشمیر شاہ ابدالی کے قبضے میں چلا گیا۔[1]

احمد شاہ بادشاہ اور صفدر جنگ وزیر | نواب بہادر کے قتل کے بعد سے بادشاہ اور وزیر کے تعلقات کشیدہ ہو گئے تھے اور وزیر کے دل میں بادشاہ کی طرف سے بدظنی پیدا ہو گئی تھی۔" وزیر نے بادشاہ سے بغاوت کر دی۔ ہر چند صلح کی کوشش کی گئی لیکن اُس نے امارت کے گھمنڈ میں اپنا سر نیچا نہ کیا۔ مجبوراً بادشاہ نے اُسے سزا دینے کا ارادہ کیا۔ صفدر جنگ شہر سے نکل کر اپنے خداوند نعمت (احمد شاہ) سے جنگ کرنے پر تُل گیا۔ ادھر عماد الملک (جو نظام الملک آصف جاہ کا پوتا تھا) اور بخشی گری پر مامور تھا۔ نیز اس کے ماموں اور انتظام الدولہ اور شاہی فوج کے دوسرے سرداروں نے شہر کی حفاظت کی۔ پُرانا شہر تو سب تاراج ہو گیا۔ چھ مہینے تک جنگ جاری رہی لیکن شاہی فوج نے ایسی جی توڑ کوشش کی کہ میدان مار لیا اور باغی وزیر کے پاؤں اُکھڑ گئے۔ مجبور ہو کر اُس نے صلح کا پیغام بھیجا۔ بادشاہ نے اُس کی شکست کو غنیمت جان کر اُسے اُس کے صوبے (اودھ) کی گورنری مرحمت کر دی اور وزیر انتظام الدولہ[2] ہوا۔"[3]

احمد شاہ بادشاہ کا قتل اور عالمگیر ثانی کی تخت نشینی | انتظام الدولہ کے قتل کے بعد قلم دانِ وزارت عماد الملک کے سپرد ہوا۔ اُس نے بادشاہ کو تختِ شاہی سے معزول کر دیا اور قید کر کے احمد شاہ بادشاہ اور اس کی ماں کی آنکھوں میں سلائیاں پھروا دیں۔[4] میرؔ نے اپنے ایک شعر میں اس واقعہ کو بیان کیا ہے ؎

شہاں کہ کحل جواہر تھی خاک پا جن کی ؛ اُنھیں کی آنکھوں میں پھرتے سلائیاں دیکھیں[5]

---

[1] احمد شاہ درانی (انگریزی) ص ۱۰۱-۱۲۷ ISLAMIC CULTURE, VOL 17 NO 4 PP 499-500 [2] انتظام الدولہ نواب قمر الدین خاں وزیر (متوفی ۱۷۴۷ء) کا بڑا لڑکا تھا۔ مارچ ۱۷۵۳ء میں وزیر ہوا اور مئی ۱۷۵۴ء تک اس عہدے پر متمکن رہا۔ ۱۷۵۴ء میں اپنے عزیزوں کے ہاتھوں مقتول ہوا۔ مآثر الامراء (فارسی) ج ۱۔ ص ۳۶۱ [3] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۰۶-۱۰۷۔ ملخص التواریخ۔ ص ۳۸۹-۳۹۲، تاریخ راحت افزا۔ ص ۲۷۳ [4] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۰۹ جام جہاں نما (قلمی) ص ۵۰۲ ملخص التواریخ۔ ص ۳۹۵ تاریخ راحت افزا۔ ص ۲۹۲۔ تاریخ احمد شاہ

[5] کلیاتِ میر (نول کشور) ص ۸۲

بعد ازیں عزیز الدین بن معز الدین جہاندار شاہ بن بہادر شاہ بن اورنگ زیب کو عالمگیر ثانی کے لقب سے تخت پر بٹھایا گیا۔[۱]

میر | نواب بہادر جاوید خان کے قتل ہونے کے بعد میر بے روزگار ہوگئے تھے۔ مہانرائن نے (جو وزیر کے دیوان تھے) اپنے داروغہ دیوان خانہ میر نجم الدین علی سلام کے ہاتھ جو میر شرف الدین پیام[۲] کے لڑکے تھے، کچھ نقدی بھیجا اور بڑے اشتیاق سے میر کو اپنے ہاں بلایا۔ میر نے اس ملازمت کو قبول کرلیا اور اس طرح کچھ دن فراغت سے بسر کئے۔[۳]

انھیں دنوں میں زمانے کی ناموافقت سے تنگ آکر میر نے اپنے ماموں (سراج الدین علی خان آرزو)[۴] کی ہمسایگی ترک کردی کیونکہ آرزو میر کو کھلی نظر سے دیکھتے تھے اور بُرا برتاؤ کرتے تھے۔ اور امیر خان کی حویلی میں سکونت اختیار کی۔[۵]

جس زمانے میں عماد الملک نے سورج مل جاٹ پر یورش کی تھی۔ اور بادشاہ احمد شاہ بھی شہر (دہلی) سے نکلا تھا۔ اور دریائے جمنا سے بیس میل اُدھر سکندر آباد کے قریب ڈیرے ڈال دیئے تھے لیکن یہ خبر سُن کر کہ سرداران دکن اور عماد الملک نے سورج مل سے گٹھ جوڑ کرلیا ہے اور وہ شاہی لشکر کو لوٹنے

---

[۱] جام جہاں نما (قلمی) ص ۵۰۲، ملخص التواریخ ص ۳۹۵ تاریخ راحت افزا۔ ص ۲۹۲، ۲۹۳ [۲] اکبر آباد کے باشندے، فارسی کے شعرا میں اپنا ایک خاص مقام رکھتے تھے، ریختہ میں بھی شعر کہتے تھے اور صاحب دیوان تھے ۱۱۶۶ھ میں انتقال ہوا۔ ملاحظہ ہو، نکات الشعرا۔ ص ۶۶۔ تذکرہ ریختہ گویان۔ ص ۶۶۔ مخزن نکات ص ۲۲ – ۲۳ – ریاض الفصحا۔ ص ۵۲۔ سفینۂ ہندی۔ ص ۲۷۔ [۳] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۰۶۔

[۴] سراج الدین خاں آرزو، حسام الدین حسام کے بیٹے تھے، اُن کا سلسلۂ نسب شیخ کمال الدین خواہر زادۂ شیخ نصیر الدین چراغ دہلی (خلیفہ شیخ نظام الدین اولیاء) تک پہونچتا ہے، اور ننھیال کا سلسلہ شیخ محمد غوث گوالیاری پر منتہی ہوتا ہے۔ آرزو ۱۱۰۱ھ / ۱۶۸۹ء میں پیدا ہوئے۔ ۲۳ ربیع الثانی ۱۱۶۹ھ / ۱۷۵۵ء کو لکھنؤ میں انتقال کیا، اُن کی نعش دہلی لاکر دفن کی گئی۔ ملاحظہ ہو۔ نکات الشعرا، ص ۳۔ خزانۂ عامرہ۔ ص ۱۱۶ تا ۱۱۹۔ قاموس المشاہیر ۲، ص ۲۸۵۔ سفینۂ ہندی۔ ص ۵۔ تذکرہ ریختہ گویان۔ ص ۶ اورینٹل کالج میگزین (دسمبر ۱۹۴۳ء) جلد ۲۰ عدد ۱، ص ۳ تا ۲۵ – میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۰۹–۱۱۰۔ [۵] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۰۷۔

اور برباد کرنے کے لئے ہتھیاروں سے مسلح ہو کر چل پڑے ہیں تو بادشاہ مضطرب و سراسیمہ ہو کر بھاگ کھڑا ہوا، اس سفرِ وحشت اثر میں میر بھی احمد شاہ بادشاہ کے ہمراہ تھے، واپس آکر میر گوشہ نشین ہو گئے تھے[1]

دو تین مہینے کے بعد راجا جگل کشور[2] میر کو گھر سے بلا کر لے گئے۔ اور اپنے اشعار پر اصلاح کی خدمت سپرد کی، مگر راجا کے اشعار ایسے نہ تھے کہ ان کی اصلاح کی جا سکتی۔ لہٰذا میر نے "ان کی اکثر تصنیفات پر خط کھینچ دیا"[3]

میر نے ابدالی کے چوتھے اور پانچویں حملے میں امتیاز نہیں کیا۔ اُن کا بیان ہے کہ احمد شاہ ابدالی سرہند سے شکست کھا کر واپس چلا تو گیا لیکن ہندوستان فتح کرنے کی ترکیبیں برابر سوچتا رہا۔ بھاری لاؤلشکر کے ساتھ لاہور آیا۔" وہاں کے وضیع و شریف لوگوں نے کون سا ستم تھا جو نہ جھیلا اور کون سی جفا تھی جو نہ سہی۔ کوئی روکنے والا تو تھا نہیں، وہاں سے ابدالی نے دلّی کا قصد کیا۔

معین الملک پہلے ہی مغلوب ہو چکا تھا۔ اور کچھ دنوں بعد گھوڑے سے گر کر مر گیا۔ ابدالی کی آمد آمد سے سب کے اوسان خطا ہو گئے۔ بادشاہ اور وزیر سے کچھ بن نہ پڑا۔ آخر اس کی پذیرائی کے لئے بڑھے اور قید کر لئے گئے .... تقریباً ایک مہینے تک شہر میں رسد کی تنگی رہی اور بعد ازیں احمد شاہ نے عالمگیر ثانی کو سلطنت سپرد کی۔ اور وزیر عماد الملک کو ساتھ لے کر آگرہ کا رُخ کیا۔ اس کی فوج نے لُوٹ مار شروع کر دی۔ متھرا شہر .... (جو) بڑا پُررونق اور آباد شہر تھا۔ سب برباد ہو گیا۔ جب ہوا متعفن ہو گئی تو شاہ ابدالی نے طاعون کے خوف سے سورج مل کے معاملے کو ملتوی کر کے دفعتاً کوچ کر دیا۔ اور محمد شاہ کی بیٹی سے عقد کر کے بالا بالا نکل گیا۔[4]

---

[1] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۰۹۔ [2] راجا جگل کشور محمد شاہ کے زمانے میں وکیل بنگالہ تھے اور بڑی جاہ و حشمت سے زندگی بسر کرتے تھے۔ میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۱۰ [3] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۱۰
[4] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۱۱ - ۱۱۳

ادبیات

غزل

جناب آلم مظفر نگری

رسائیٔ دلِ سرگشتۂ منزل کہاں تک ہے
کہ جو پرواز ہے اس کی مکاں سے لامکاں تک ہے

بڑھا رکھا ہے جس نے اعتبارِ گرمیٔ محفل
وہ سوز و سازِ غم پروانۂ آتش بجاں تک ہے

نہیں معلوم یہ اب تک ہوا خواہانِ گلشن کو
شگفتِ لالہ و گل اہتمامِ باغباں تک ہے

دبے ہیں اور نہ دب سکتے ہیں جذباتِ وفا پرور
یہ ہنگامہ تو شامِ زندگی کی داستاں تک ہے

مکمل ہی نہیں شاید؟ بربادیٔ کاشانہ
کہ حملہ بجلیوں کا اب بھی خاکِ آشیاں تک ہے

نہیں سمجھا ہے اب تک راز یہ خضر و مسیحا نے
کہ لطفِ زندگی تو صرف مرگِ ناگہاں تک ہے

مقاماتِ سفر منزل بمنزل کر رہا ہوں طے
یہ ترتیبِ سفر لطفِ امیرِ کارواں تک ہے

وہ دن آنیکو ہے جب فصلِ گل نذرِ خزاں ہوگی
کہ صبحِ نو بہارِ گل تو شامِ گلستاں تک ہے

شبابِ زندگی ہے منحصر دل کے تڑپنے پر
فقط جوشِ سفر بانگِ درائے کارواں تک ہے

بتاؤ کس کو ہوگی فکرِ منزل راہِ منزل میں
اگر سعیٔ امیرِ کارواں بھی کارواں تک ہے

نجانے اک فغاں سے اسکی کتنے انقلاب آئیں
سکونِ گلستاں ضبطِ اسیرِ آشیاں تک ہے

نہیں رکھتی تعلق زندگی سے زندگیٔ غم
اگر الجھاؤ کچھ ہے بھی تو ربطِ جسم و جاں تک ہے

فضائے میکدہ صد رشکِ بزمِ خلد ہے ساقی
یہ جلوؤں کا تلاطم دورِ جامِ ارغواں تک ہے

اُڑوں گا اے آلمؔ میں وسعتِ محدود میں کیونکر
یہاں پرواز کا امکاں زمیں سے آسماں تک ہے

برہان

جلد ۵۱ || ربیع الاول ۱۳۸۳ھ مطابق اگست ۱۹۶۳ء || شمارہ ۲

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

اب جبکہ نائب صدر جمہوریہ ڈاکٹر ذاکر حسین اور چند اور مسلم وزراء و عمائدین نے خود گورنمنٹ سے سفارش کی ہے کہ مسلم پرسنل لا کا معاملہ خود مسلمانوں کے حوالہ کر دیا جائے تو یقین ہے کہ اب گورنمنٹ اس سلسلہ میں کوئی اقدام نہ کرے گی اور کمیشن مقرر نہ ہوگا، اس طرح مسلمانوں کا جو عام اور متفقہ مطالبہ تھا وہ پورا ہو جاتا ہے اور مسلمانوں کو گورنمنٹ سے شکایت کرنے یا اُس کے خلاف احتجاج کرنے کا موقع باقی نہیں رہتا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ نفسِ معاملہ بذاتِ خود بڑا اہم ہے اور ہمیں شبہ ہے کہ عوام تو درکنار خواص میں بھی کتنے حضرات ہیں جنھوں نے اس معاملہ کے مختلف پہلوؤں پر غور کر کے کوئی رائے علی وجہ البصیرت قائم کی ہو۔

سب سے پہلی چیز جو غور طلب ہے یہ ہے کہ مسلم پرسنل لا سے مراد کیا ہے؟ ظاہر ہے اس سے مراد اسلام کے وہ احکام نہیں ہو سکتے جو عبادات سے متعلق ہیں، کیونکہ ان میں ترمیم و تنسیخ اور تغیر و تبدل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اس بنا پر مسلم پرسنل لا سے مراد صرف معاملات ہیں جن میں نکاح و طلاق وراثت، بیع و شراء وکالت کفالت وغیرہا کے احکام و مسائل داخل ہیں، یہ احکام دو قسم کے ہیں، ایک وہ جن کی نسبت نصوصِ شرعیہ موجود ہیں اور اس بنا پر اُن کو فرض، واجب یا حرام و ناجائز کہا جاتا ہے مثلاً محرماتِ نکاح و طعام، تقسیمِ میراث کے قوانین، انعقاد و فسخِ نکاح کے شرائط و لوازم۔ یہ تمام احکام قطعی ہیں اور ان پر ہرگز نظرِ ثانی نہیں کی جا سکتی، ان کے مقابلہ میں دوسری قسم کے احکام وہ ہیں جن کی نسبت سرے سے کوئی نص شرعی موجود نہیں ہے، یا نص موجود ہے مگر اُس میں اس بات کی صراحت ہے کہ وہ حکم فرض، واجب یا حرام

نہیں ہے یا نص سے ہی یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ حکم کسی خاص علت یا سبب یا حکمت و مصلحت پر مبنی ہے اس صورت میں اگر کبھی وہ علت، سبب یا حکمت و مصلحت باقی نہ رہے تو حکم خود بخود بدل جائے گا خواہ وہ حکم وقتی وہنگامی طور پر کیسا ہی لازمی اور ضروری ہو، اس صورت کے علاوہ دوسری قسم میں جو دو صورتیں بیان کی گئی ہیں وہ احکام کے مندوب و مستحب یا مباح ہونے کی ہیں، اور ترمیم و تنسیخ کا جو سوال پیدا ہوتا ہے وہ اسی قسم کے احکام میں ہوتا ہے۔

لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ترمیم و تنسیخ کا مطلب کیا ہے؟ اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ احکام کی نوعیت کو بدل دیا جائے، جو حکم شریعت میں مباح ہے وہ ہر حالت میں عند اللہ اور دیانۃً مباح ہی رہے گا، اگرچہ ملکی قانون کی رُو سے اس کے ارتکاب پر کوئی شخص کیسا ہی مستوجب سزا ہو، مثلاً فرض کیجئے ایک اسلامی حکومت مصالح عامہ کے پیشِ نظر یہ قانون بناتی ہے کہ ہر لڑکے اور ہر لڑکی کو بیس برس کی عمر میں شادی کرنا ضروری ہے، تو اس صورت میں جو نوجوان بھی اس عمر میں نکاح نہیں کرے گا ملک کے قانون کے تحت مستوجب سزا ضرور ہوگا۔ اور شریعت خود اسلامی حکومت کو ایسا قانون بنانے کا حق دیتی ہے، لیکن جہاں تک احکامِ اُخرویہ کا تعلق ہے یہ نوجوان گنہگار نہیں ہوگا، اس مثال سے آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ ترمیم و تنسیخ کا کیا مطلب ہے اور اُس کا دائرۂ عمل کس قدر محدود ہے! اب اس پر غور کیجئے کہ ایک مذہبی اور دینی معاشرہ میں جب کبھی فساد پیدا ہوتا ہے تو اُس کی بڑی وجہ یہ ہوتی ہے کہ مذہب کی اصل تعلیمات اور اُن کی اسپرٹ سے دُور جا پڑنے کے باعث لوگ اُس کے مباحات سے ناجائز فائدہ اٹھانا شروع کر دیتے ہیں، چنانچہ عباسی دورِ خلافت میں غلام اور باندی رکھنے کے حکم جواز سے فائدہ اٹھا کر کیا کچھ تھا جو نہیں کیا گیا اور اُس کی وجہ سے معاشرہ میں جو عظیم فساد ہوا اُس کا نتیجہ یہ نکلا کہ خلافت ہی ختم ہو گئی، معاشرہ کا یہ اختلال اور فساد کسی زمانہ یا مقام کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ جب کبھی خوفِ خدا اور مذہب کی روحانی و اخلاقی تعلیمات کی گرفت ڈھیلی ہوتی ہے سوسائٹی میں فساد پیدا ہو جاتا ہے اور مباحات کی آڑ میں افراد و اشخاص ہوائے نفس کی تسکین کا سامان کرنے لگتے ہیں، یہ حالات ہمیشہ پیدا ہوتے رہے ہیں اور آج بھی پیدا ہو سکتے ہیں، اس بنا پر فرض کیجئے

آج کسی ملک کے مسلمانوں کا عام حال یہ ہے کہ ایک مرتبہ حج فرض ادا کرنے کے بعد ہر سال حج کرنے جاتے ہیں مگر اُن کی اصل غرض وغایت اس آڑ میں اسمگلنگ کرنا ہوتی ہے، یا اُن کا مقصد دراصل حجِ نفل کرکے ثواب کمانا ہی ہوتا ہے لیکن ملک میں غریبی اور افلاس عام ہے اور اس بنا پر اگر امراء حجِ نفل کرنے کے بجائے اپنا یہ روپیہ غریب مسلمانوں کی امداد پر خرچ کریں تو اس سے ملک اور قوم کو بڑا فائدہ پہونچ سکتا ہے یا اسلام میں تعددِ ازدواج مباح ہے مگر آپ محسوس کرتے ہیں کہ لوگوں نے اس کو عیاشی کا اور پہلی بیوی پر ظلم وستم توڑنے کا ذریعہ بنالیا ہے۔ اسی طرح شادی بیاہ کے موقع پر خرچ کرنے کی شرعاً کوئی حد بندی نہیں ہے، لیکن آپ دیکھتے ہیں کہ اس سے معاشرہ میں فساد پیدا ہو رہا ہے، لوگ مہاجنوں کے مقروض ہوتے جارہے ہیں اور ان لوگوں کی وجہ سے غریب مسلمانوں کو شدید نقصان پہونچ رہا ہے، ان کی بیٹیوں کے لئے بَر کا ملنا دشوار ہوگیا ہے، یا مثلاً نمود ونمائش کی خاطر ایک ایک متمول مسلمان ایک کے بجائے دس دس بکروں کی قربانی کرتا ہے۔

یہ چند صورتیں صرف بطور مثال لکھی گئی ہیں ورنہ مذہب کی تعلیمات سے ناجائز فائدہ اٹھانے کی اور بھی سینکڑوں صورتیں پیدا ہوسکتی ہیں! اب سوال یہ ہے کہ کیا ان حالات میں اسلامی معاشرہ بالکل عاجز اور بے بس ہے اور وہ ان چیزوں کے انسداد کے لئے کوئی قانون نہیں بنا سکتا؟

جواب قطعاً نفی میں ہے، یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ اور رسول کی اطاعت کے ساتھ اولوالامر کی اطاعت کو بھی فرض قرار دیا گیا ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر پیغمبری کے ختم ہوجانے کے باعث سوسائٹی میں وقتاً فوقتاً جو فساد پیدا ہوتا رہے گا، اللہ کی قدیم سنت کے مطابق اُس کی اصلاح کے لئے کوئی پیغمبر تو آنے سے رہا! بس یہی اولوالامر ہوں گے جو اس خدمت کو انجام دیں گے، اولوالامر سے مراد حکومت اور علماء دونوں ہیں، ایک کے پاس نفاذ کی قوت ہے اور دوسرے کے پاس وضعِ قانون کی! اور اصلاح دونوں کے ملنے سے ہی ہوسکتی ہے، تنہا کوئی ایک گروہ اس کو انجام نہیں دے سکتا، اسلامی معاشرہ میں مختلف خارجی اور داخلی اسباب سے جو شدید ترین فساد دوسرے ملکوں میں پیدا ہو رہا ہے وہ ہندوستان میں بھی کچھ کم نہیں ہے اس لئے

ضرورت ہے کہ یہاں بھی اُن کی روک تھام کے لئے قوانین بنائے جائیں تاکہ کوئی شخص مذہب کی آڑ میں ہوائے نفس کی تکمیل و تسکین کی جرأت نہ کرسکے، لیکن بہرحال یہ کام علماء کے کرنے کا ہے، اور یہ جس قدر جلد اس کام کو کرسکیں اتنا ہی اچھا ہے، ورنہ ایک وقت وہ آسکتا ہے جبکہ حکومت علماء سے استصواب کئے بغیر ایسے قوانین نافذ کردے جو شریعت میں صریح مداخلت کے مترادف ہوں، اور اس وقت ملک کی عام فضا ایسی ہو کہ علماء کا احتجاج بھی موثر نہ ہو،

اب تو جو ہونا تھا وہ ہوگیا۔ ورنہ ہماری ذاتی رائے یہ تھی کہ اس وقت حکومت کی طرف سے جو کمیشن بن رہا تھا اُس کی مخالفت نہیں ہونی چاہئے تھی، مخالفت کا جو طوفان اب اُٹھا وہ اُس وقت بھی، بلکہ زیادہ قوت کے ساتھ اٹھایا جاسکتا تھا جبکہ کمیشن علماء پر مشتمل نہ ہوتا یا ہوتا مگر اس کی سفارشات تحریم حلال اور استحلالِ حرام کے ہم معنی ہوتیں، بہرحال اس کمیشن سے یہ فائدہ ضرور ہوتا کہ خود گورنمنٹ مسلم پرسنل لا کو جو قابلِ ترمیم و تنسیخ سمجھتی ہے اُس سے اُس کی مراد کیا ہے! اُس کا علم مسلمانوں کو ابھی ہوجاتا۔ اور اس طرح مسلمان آئندہ کے خطرات سے بچ جاتے یا کم ازکم یہ خطرے کم ہوجاتے۔ بہرحال اب "گذشتہ راصلوٰۃ آئندہ را احتیاط" پر عمل کرکے مستقبل کی فکر کرنی چاہیئے۔

اعلان

اڈیٹر برُہان کی عام صحت پہلے سے بہتر ہے
امید ہے کہ آئندہ ماہ ستمبر سے "برُہان"
میں موصوف کا سفرنامہ اور تبصرے دونوں
شائع ہونے شروع ہوجائیں گے،

"منیجر"

خاص الفقہ

ایک دکھنی تعلیمی مثنوی، مؤلفہ حاجی محمد رفعتی فتاحی

مرتبہ

مولانا ابو النصر محمد خالدی صاحب

گذشتہ سے پیوستہ

در شکنندۂ نماز

۲۹۴ کتیک چیز یو جان توڑیں نماز
بہت فعل کرنے سوں سن با نیاز

۲۹۵ اگر تو کرے جس وقت ہو کلام — وقت بحرکتین - ضش
دعا بات ساجب کرے نیک نام

۲۹۶ کلے ہور کہے آہ تو جس وقت — کلے = کیلے - کیلنا کا ماضی
ترا توٹ جائے نماز اس وقت

۲۹۷ بھی روئے درد ہور مصیبت اوکر — درد بحرکتین - ضش
توٹے نین جو روئے بہشت یاد کر — بہشت کی تا خت

۲۹۸ تو ٹے نیں اگر روئے دوزخ کو ڈر
تنخخ سو ٹٹنا بلا عذر کر
۲۹۹ تنخخ گلا صاف کرنے کو بول
کہہ نہ چھینک کا جاب اس میں تو کھول

طہیں نائے نافیہ کو کاف بیانیہ سے ملا کر کنا لکھا گیا ہے، یہ خطائے کتابت کی ایک بدترین مثال ہے
جاب = جواب

۳۰۰ غلط غیر امام اپنے پر بولنا
گرہ کی نماز اس کا نہ کھولنا

غیر کی یا خنت

۳۰۱ غلط گر کہے مقتدی کے سوا
نہ لینا اوکس کو ہے ہرگز روا
۳۰۲ بھی کلمہ کا کہنا سو تجھ کو جواب
تو ٹے تجھ نماز ہور نہ ہوئے ثواب

نماز کا الف خنت

۳۰۳ نہ رد کر سلام ہور نہ کر سلام
دگر نہ تٹے گی نماز اس کی تام
۳۰۴ سو مصحف پہ دیکھ کوئی پڑھے گا قرأت
سو ٹٹ جا نماز اسکی نہیں کچھ بھی بات
۳۰۵ لکھے چیز پر گر کیا کوئی نظر
لکھے گا اپس دل میں او نہم کر
۳۰۶ اسی وقت تٹ جائے اس کی نماز
بھی کھانے و پینے سوائے دل نواز
۳۰۷ اگر کھائے کوئی دانت میں کا جو چیز
نہ تٹتی نماز اس کی سن باتمیز

۳۰۸ کہ سجدے کی جاگا سو گر جائے کوئی
نہ ٹٹی نماز اس کی یو جان ہوئی

مکروہاتِ نماز

۳۰۹ سوائے اس کے مکروہ ہیں در نماز — سوائے کا الف خت
کہوں گر تو ہوئے رسالہ دراز

۳۱۰ ترک کرنے سنت سوں عاصی جو ہوئے
ترک مستحب سوں فضیلت کو کھوئے

۳۱۱ ترک واجباں کے ہے اندر نماز
حرام ہے سمجھنا تو کر بانیاز — حرام کا الف خت

۳۱۲ ہوا مرتکب اس میں جو از حرام — ط میں معذب کی بجائے معدن خطائے کتابت کی غریب مثال
معذّب قیامت کو او ہے مدام

۳۱۳ بھی مسنون کا ترک مکروہ جان
ترک مستحب کا کراہت پچھان

۳۱۴ نماز اس کی نئیں ترک سوں کس تٹے
مگر ٹوٹتی جو فرض گر چھوٹے — فرض بروزن بدل فش، چھوٹے کا واؤ خت

۳۱۵ نماز اس کی نقصان ہوئے یقیں
ترک واجب اپنے سوں سن اہلِ دیں

فرض عین و کفایۃ وغیرہ

۳۱۶ فرض عین ہے کہ تو جمعہ کو مان — فرض ایضاً۔ فش
کفایت فرض کر جنازے کو جان

۳۱۷ ہے سنت جماعت موکّد یقین
وتر کو تو واجب سمجھ اہلِ دیں

۳۱۸ سو واجب دوگانہ ہے بعد از طواف
کہ ہر یک عبادت میں کر دل تو صاف

۳۱۹ سو دن رات میں سترا تو فرض جان
صبح میں دو ہیں فرض تو خوب مان

۳۲۰ ظہر میں سو تو بوجھ ہیں فرض چار
عصر میں بھی تو چار کر لے شمار

۳۲۱ جو مغرب کو رکعت سو تو بوجھ تین
عشاء کو سمجھ چار اے اہلِ دین

در سنت رواتب شب و روز

۳۲۲ سو دن رات سنّت رواتب جو ہیں
کہ بارہ اور رکعت سمجھنا ہے تُئیں

۳۲۳ ظہر کے سو چھ ہور فجر کے سو دو
سو مغرب کو دو ہور عشا کو بھی او

در سنت تراویح و ضحیٰ و تہجد وغیرہ

۳۲۴ سو سنت تراویح ہیں رمضان کے
او ہیں بیس رکعت سمجھ گر تو لے

۳۲۵ وتر کے آنگے سب کرے او تمام
سو رکعت ہر یک دو کو بولے سلام

۳۲۶ وتر بھی جماعت سو بعد از کرے
تراویح کے بعد سُنّت دھرے

۳۲۷ تہجد کے بارہ توں رکعت پچھان
ضحیٰ کے بھی بارہ سمجھ اے سجان

۳۲۸ کہ اکثر ہیں اتنے اقل ہیں سو غیر
تفکر سوں اس میں تو کر خوب سیر

۳۲۹ تہجد کے تھوڑے سو دس ہیں کہ جان
ضحیٰ کے اقل ہیں تو دو کر پچھان

۳۳۰ کہ اشراق کے دس اقل بھی سو دو
سو اکثر اوابین کے بیس ہو ۱۴×۶

اوّابین، صحیح بتشدید واؤ ہے، یہاں ضرورتاً بتخفیف

۳۳۱ اقل اس کے چھ ہیں سمجھنا اے یار
جو بعد از زوال ہیں سمجھنا سو چار

زوال کا الف خت

۳۳۲ تہجد او ہے رات بعد از کرے
یو کر سو اُٹھے پر تو دل پر دھرے

۳۳۳ وقت واں سوں ہی صبح لگ جان لے
تو اشراق کا وقت یوں مان لے

۳۳۴ قدر نیزے کا جب چڑھے آفتاب
ہوا وقتِ اشراق اے کامیاب

۳۳۵ ضحیٰ کا تو اس بعد او وقت جان
برابر ہوئے شمس لگ وقت مان

۳۳۶ دیکھے تو ہوا شمس کو جب زوال — دیکھے کی یا اول خت
کرے چار رکعت تو اے ذوالکمال

۳۳۷ اوابین کرے بعد مغرب تمام — اوابین بروزن توابین، لیکن یہاں ضرورتاً بتخفیف
سو سنت کے پچھیں عشا لگ مدام — پچھیں کا جیم فارسی مشدد مضش

نماز تسبیح

۳۳۸ تو تسبیح کا کر نماز ہو مدام — نماز کا الف خت
ہریک روز ترتیب سوں کر تمام

۳۳۹ وگرنئیں ہریک جمعہ کے تئیں تو کر
کیا نئیں تو ہر ماہ سنت تو دھر

۳۴۰ وگرنئیں تو ہر سال کر ایک بار
وگرنئیں کرے گا تو اے نیک کار

۳۴۱ عمر میں تو یکبار کر خوب جان
گنہ تیرا ہو دور کلی پچھان — ط میں ہو کے بعد یا خک

۳۴۲ توں تسبیح کے چار رکعت بھی مان
ہریک میں ستر پانچ تسبیح جان — ستر غیر مشدد۔ مضش

۳۴۳ یو تین سو ہوتے چار رکعت کے تئیں — تین کی یا خت
کہ بخشش میں بولیں کرامات ہیں

۳۴۴ توں پھر بار پندرہ سو اندر قیام
رکوع میں تو دس بار پھرنا تمام — پھرنا = فعل لازم - پھیرنا = فعل متعدی

۳۴۵ سو قومے میں دس بار سجدے میں دس
سو جلسے میں دس بار پھرنا بھی بس

۳۴۶ بھی سجدے میں دسرے سو دس بار سب
اٹھے سجدہ دسرے سو دس بار تب

۳۴۷ یو ترتیب اپس تجھ دیا کھول اب
تو اس کچ موجب سو کرنا ہے سب

در نماز استخارہ

۳۴۸ تو کر استخارہ ہوئے کام جب
ہوئے قصد ہور ہم ترے دل پہ جب — ہم۔ غ۔ یہاں تردد کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے

۳۴۹ دو رکعت پڑھے ہور دعا اس کی پڑ
جو مقصد ہے اپنا سو تب یاد کر

۳۵۰ سوا فرض کے کر دو رکعت تمام
تو کر سات بار یو کھیا میں سو کام — بار کا الف لحت

۳۵۱ تب اپنے تو کر دل اپر ایک نظر
جو اول ہوئے بات دل پر گزر

۳۵۲ ترا اوچہ مقصد عمل اس پہ کر
خلاف اس کا ہرگز نہ کرائے پسر

در نماز حاجات

۳۵۳ دو رکعت تو حاجت کی کرنا نماز
وضو خوب کرنے پچھے بانیاز

۳۵۴ ثنا حمد رب کا پڑھے ہور درود
دعا ہے جو حاجت کی پڑھ تب اوزود

۳۵۵ منگے تب او حاجت جہاں لگ تمام
ہوئے کام اس کا جو سب انصرام

۳۵۶ وضو کی دو رکعت و مسجد کے دو
تحیات ان دو کی ہیں یو نچہ ہو

دربیان سجدۂ سہو

۳۵۷ پچھیں دو سلاماں کے مفرد تمام — یہ مسئلہ محل نظر ہے۔
سلام ایک پچھیں جو کوئی ہے امام

۳۵۸ تحیت بھی دو سجدے پچھیں پھرے
دونوں طرف تسلیم بھی تب کرے — طرف کی راء مہملہ تقطیع میں ساکن

۳۵۹ کیا ترک واجب بسر کر اگر
بھی تاخیر اس میں فرض کو سو کر

۳۶۰ کرے سہو سجدہ ہے مفرد اگر
بھی مسبوق بھی اوکرے یاد دھر

۳۶۱ اگر مقتدی ہے کرے نیں مدام
کرے سہو اپنے کو سجدہ امام

۳۶۲ کرے مقتدی بھی سنگات اس کے ہو
بسرنا جو اس کا سو اس کا ہے او

۳۶۳ سہو اس کا ہے سو اٹھائے امام
ہوا سہو سجدے کا شرح تمام

دربیان سجدۂ تلاوت

۳۶۴ ہے سجدہ تلاوت کا واجب تو مان ؛ سو چودہ ہیں قرآن میں سجدہ مان

۳۶۵ پڑھنہار ہور بھی سننہار دیکھ
سو سجدہ کرے او تلاوت کا ایک

۳۶۶ مصلی کو واجب ہے اندر نماز
تلاوت کا سجدہ کرے با نیاز

۳۶۷ اگر ہے او مفرد اگر او امام — طا میں دوسرے اگر کا الف کتابت سے رہ گیا ہے
تلاوت کا سجدہ کرے او مدام

۳۶۸ اگر مقتدی ہے تو اے خوش کلام
کرے سجدہ تو جب کرے تب امام

۳۶۹ اگر نیں کیا تو تو پھر آکے کر
نماز اپنی جاں کرے گا اگر — جاں بمعنی جہاں، جس جگہ

۳۷۰ پڑے گا اگر یا سنے گا اگر
تو ہر یک انو پر ہے واجب پکڑ

۳۷۱ نماز اپنی میں گر کیا سجدہ نئیں
پھر آکے کرنا او سجدہ تئیں

۳۷۲ روا ہے یو سجدے کو تاخیر بوجہ
کرے جب تو چھوٹے گا سجدا یو توجہ — چھوٹے گا بمعنی پائے گا

دربیان نماز مسافر

۳۷۳ مسافر نیت جب کیا تین روز — نیت کی یا، موزوناً بتخفیف
سفر اپنے کا سُن توں اے دل فروز

۳۷۴ کرے قصر تب او سو اپنا نماز
کرے چار رکعت کو دو[۲] دل نواز — طا میں چار رکعت کی بجائے "چار رکا یتوں" نمک

۳۷۵ دو رکعت کرے چار رکعت کے تئیں
قصر کا صفت یو سمجھنا ہے تئیں
۳۷۶ چھوڑے گا وطن کی یو بستی جداں
لگے قصر کرنے کو تو سو تداں
۳۷۷ تردد سفر کا ہے جب لگ تجھے
سو کرنا قصر بوجھ تب لگ تجھے — قصر۔ بحرکتین۔ ضنش
۳۷۸ مگر تو اقامت جو پندرہ کا کر
یتے دن رہے گا کرے قصد گر — یتے دکھنی = اتنے
۳۷۹ نماز اپنی تو تو سو کرنا تمام
وطن میں بھی اپنے کرے جب قیام
۳۸۰ بھی روزہ سفر میں نہ رکھنا روا
وطن کو گیا یا اقامت کیا
۳۸۱ قضا تب سو رکھنا او روزہ تجھے
قضائیں نماز او سو کرنا تجھے
۳۸۲ سو جو بے وطن لوگ پھرتے سدا
نہ ہوتے مقیم او رہتے جوں گدا
۳۸۳ روانئیں قصر ان کو یو جان تو — قصر، بحرکتین۔ ضنش
نہ کھائیں کدیں روزہ رمضان کو

در بیان نماز مریض

۳۸۴ مریض ہے اگر کوئی نہ سکتا قیام — مریض کی بابخت
نماز او کرے بیٹھ کر تب مدام

۳۸۵ سکے بیٹھنے نئیں اشارت کرے
سو سجدے میں خم سر کو فاضل دھرے

۳۸۶ سو زحمت گیا دیکھ جس وقت پر
نماز ادو کھڑا کر سو تس وقت پر

۳۸۷ قضا ہور ادا بیچ ترتیب کر
بو نعمان کے مذہب میں واجب پکڑ

۳۸۸ کر چھ سوں اگر کم قضا کس اوپر
ہوئی ہیں تو ترتیب واجب پکڑ

۳۸۹ قضا نئیں کئے لگ ادا نئیں روا
قضایاں کئے پر کرے تب ادا

۳۹۰ یو ترتیب جاتی نہ کس حال میں
نہ جاتی بجز تین احوال میں

۳۹۱ ادا کا ہوئے وقت جب تنگ آ
نکل کر یو ترتیب اس وقت جا

۳۹۲ فراموش سوں گر ادا کو کیا
بھی اس وقت ترتیب ساقط ہوا

۳۹۳ فوایت اگر چھ ہوئے جس وقت
بھی ترتیب ساقط ہوا اس وقت

در بیان شرائط جمعہ

۳۹۴ مصلی پہ چھ شرط جمعہ کے مان
بھی جمعہ کے صحت سو چھ شرط جان

۳۹۵ یو بندہ پہ تیئیں فرض آزاد پر
مقیم فرض جانے مسافر مگر — مقیم کی یا رخت

۳۹۶ نہیں زحمتی پر، کرے تن درست — زحمتی = بیمار۔ مریض
نہ لنگڑا تو آئے جمعہ کو او چست

۳۹۷ کہ عورت اوپر نئیں یو ہے مرد پر
تو یاں مرد عاقل و بالغ پکڑ

۳۹۸ یو اندے پر نئیں ہے دیکھنار پہ — اندلا۔ اندھلا = سں = اندھا
سدا کر شکر تو سو جبّار پہ

دربیان شرط ہائے صحت نماز جمعہ

۳۹۹ بھی چھ شرط صحت کے یو جان لے
سواد شہر ہونا ہے تو مان لے

۴۰۰ یا سلطاں یا نایب ہوئے اس کا واں
تجا یوکہ خطبہ بھی ہوئے تداں

۴۰۱ وقت ظہر کا ہور جماعت بھی ہوئے
حکم عام ہو کر منع کر نہ کوئے

دربیان بانگ نماز جمعہ

۴۰۲ کہے بانگ دو خوش جمعہ کو پچھان
خریدی چھوڑے بانگ اول میں مان — چھوڑے کا داؤ خت

۴۰۳ توجہ کریں سب جمعہ کو تمام
ہوئے سوّار منبر پہ جس وقت امام — سوّار بتشدید داؤ مزدوتاً

۴۰۴ بھی بیٹھے کہے بانگی تمام
کہ خطبہ سوں فارغ ہوئے جب امام

۴۰۵ اقامت کرے ہور کریں سب نماز
دوگانہ فرض کر ہوئیں سرفراز — فرض بجرکیتن۔ ضش

دربیان نماز عیدین

۴۰۶ کہ واجب نماز ہر دو عیدوں کے تئیں — نماز کا الف خت
کتیک مستحب عید میں جان ہیں — کتیک۔ دکھنی = کتنے

۴۰۷ سو یو فطرے کی عید کو کھاکے جائے
نہ اضحیٰ کے کوئی عید کو جائے کھائے

۴۰۸ کرے غسل کپڑے لگا خوشبو خوب
دیوے فطرہ واجب یو رہ دل میں چوب

۴۰۹ جاوے عید گاہ کو سو تکبیر سات — جاوے = جائے کا الف خت
کہے تکبیراں ہوکے خوش باٹے باٹ — تکبیر کی یا ء خت

۴۱۰ کرے نفل نیں کوئی قبل الصلوٰت
اٹھا تکبیراں بیچ دو تو بھی ہات — تکبیر ایضاً

۴۱۱ جو افتاب نکلے کرے وقت چال — افتاب غیر ممدود بضرورت
رہے وقت باقی جلک ہوئے زوال — جلک = جب تلک = جب تک

۴۱۲ دو رکعت دونوں عید کے گین ہیں — گین، گن کا اشباع
سو تکبیر تحریمہ بن تین ہیں

۴۱۳ سو رکعت یو اوّل میں کرنا شمار
دوجی میں سو بعد از قراءت ہے قرار

۴۱۴　رکوع کی سو تکبیر بن تین ہیں
دونوں عید کے یو پنچ ہیں گین ہیں

۴۱۵　سو اضحیٰ کے تو بعد قرباں کرے
دو رکعت کے بعد از سو خطبہ پڑے

۴۱۶　سکھا خطبہ میں فطر کے فطرۃ تو
دے اضحیٰ میں تعلیم قربان سو

۴۱۷　سو عرفہ کے فجرؔ سوں تکبیر کو
شروع کرنا ایام تشریق سو

فجرؔ، بتشدید جیم۔ صنش
شروع کا عین خت

۴۱۸　سو تیرواں[۱۳] ذی حجہؔ کے عصر لگ
یو واجب ہر یک فرض بعد از تو رکھ

۴۱۹　سو ہے عید یو چار دن سب تمام
کہ ان دن میں روزہ کوئی (ہے) حرام

۴۲۰　بھی تجھ فطر کے عید روزہ حرام
نہ یو پانچ دن لگ رکھے کوئی صیام

در بیان نماز گراں (= گرہن) شمس یا قمر

۴۲۱　دو رکعت کرے شمس جب ہوے گراں
جماعت امام اس میں کر تو سو ماں

۴۲۲　کرائے جماعت جمعہ کا امام
کرائے سو ادنفل جیسا مدام

۴۲۳　قراءت اس میں کرنا ہے اپنا دراز
کہ ہلکی قراءت اپنا پھر دو نماز

۴۲۴ امامین کا قول پڑھنا پکار
دعایاں بہوت وقت کرنا شمار

۴۲۵ جلک ہوئی روشن دجائے گراں
دعایاں پڑھے عجز سوں بہوت ماں

۴۲۶ کرے دو چہ سجدہ رکوع ہے سو ایک		رکوع کا عین خت
سمجھنا اسیئے غور کر تو سو نیک

۴۲۷ گراں ہوئے جب چاند کو تو سو مان
کرے باجماعت نماز اپنا جان

۴۲۸ بھی جگ میں اندھارا ہویدا جو ہوئے
کہ دریا میں ڈر بھی سو پیدا جو ہوئے

۴۲۹ نماز او بغیر از جماعت کریں
دعا سوں پسار ہات اپنے دھریں		پسار کا الف خت

دربیان طلب باراں

۴۳۰ طلب میہوں کی دو کرے رکعتاں
جماعت نہ سنت ہے بجھنا تریاں		بُجھنا = بوجھنا

۴۳۱ یکیلا کرے کوئی تو جائز ہے سب		یکیلا دکھنی = اکیلا
دعا اس میں ہے ہور غفراں طلب

۴۳۲ کہیں صاحبیں یاں جماعت کرے
کھڑا ہو زمیں پر سو خطبہ پڑھے

۴۳۳ بلند اپنا پڑھنا ہے اس میں قرارت		بلند کی دال مہملہ خت
نہ چڑھنا ہے منبر پہ سن نیک ذات

۴۳۴ مقابل ہو قبلہ دعا کو جو آئے
امام ہوئے گر کوئی تو چادر پھرائے — امام کا دوسرا الف خت

۴۳۵ نہ چادر پھرا اس میں اوپر سو توم
دفع کر تو اپنے سوں غفلت کے یوم — ط میں "یو" کے اوپر بھی ایک نقطہ دیا گیا ہے یعنی نوم = نیند، نوم بھی ہو سکتا ہے

۴۳۶ نہ حاضر ہو کافر نہ ذمّی دیگر
نہ حاضر ہوئے کوئی، مسلم مگر

در بیان نماز خوف

۴۳۷ غنیم ہے اگر سخت ڈر اس کا ہوئی — غنیم کی یا مـ اور
امام ہوئے آدمیاں کر اجب کوئی — امام کا الف خت

۴۳۸ اور دو[۲] صف کرے اہل ایمان کے
مقابل ہو دشمن کا یک مان لے

۴۳۹ دوجی کو سو آدھے بھی آئے نماز
یو جائے اول صف تب آ بانیاز — اول بر وزن بدل ۔ ضش

۴۴۰ یو جائے مقابل عدو کا کرے
یو صف دسری آ اقتدا تب دھرے

۴۴۱ نمازاں کو آدھے پھرائے سلام
اول بھی او آئے کرے سب تمام — اول = ایضاً

۴۴۲ یو جائے او دسرا بھی آئے تداں
نمازا پنے اتمام کر سب وہاں

دربیان غسل و نماز مردہ وغیرہ

۴۴۳ غسل مردہ کو دے یو واجب ہے جاں
پناتب کفن اس کو یو خوب ماں

۴۴۴ کفن ہے جو سنت قمیص ہور ازار
لفافہ بھی سنّت ہے کرنا شمار
قمیص کی یا رخت

۴۴۵ ضروری کفن سو لفافہ ازار
کفن یو ہیں عورت کے کرلے شمار

۴۴۶ کفن سنت اس کے سو سب پانچ ہے
قمیص ہور ازار اس میں دو سانچ ہے
قمیص کی یا رخت۔ سانچ۔ س۔ صفت۔ ٹھیک، پورا۔ کامل

۴۴۷ لفافہ وہی اوپری ہوش مند
سمجھ پانچواں تو سو ہے سینہ بند

۴۴۸ ضروری کفن سو لفافہ ازار
لفافہ ضرورت میں کرنا شمار

دربیان نماز جنازہ کہ فرض کفایت است

۴۴۹ کفایت فرض ہے سمجھنا نماز
جنازہ کا کر ہور ہو سر فراز

۴۵۰ یو ہے شرط مردہ مسلمان ہوئے
ہوے پاک ہور اہلِ ایمان ہوئے

۴۵۱ فرض چار تکبیر اس میں ہیں بوج
سو کہنا ثنا بعد اول کے توج

۴۵۲ کہے دوجی تکبیر بعد از درود
دعا بعد تسرے کی منگ از درود

۴۵۳ سو چوتھے کے بعد از رکھے دو سلام
نماز اب جنازے کی ہوئی یاں تمام

۴۵۴ سو سنت موافق قبر میں کرے
یو سب حکم احکام ثابت دھرے

در بیان نماز شہید

۴۵۵ کرے قتل اگر کوئی مشرک کسے
یا قاتل مسلمان ظالم دسے

۴۵۶ او حربی یا باغی یا رہ زن ہوے
شرع نہ دیت بھی جو اس پر رھوے

۴۵۷ موا معرکہ بیچ زخمی جو پائے
شہادت کے او مرتبے میں سو آئے

۴۵۸ اسے غسل نہ دے نماز اس پہ کر
کفن اس کے کپڑے چہ اس پر تو دھر

۴۵۹ کفن کو نہ بس کپڑے ہوئیں گے او
زیادہ تو اس پر دے کپڑے بھی ہو

۴۶۰ نماز اس پہ کرنا تجھے ہے ضرور
کہ جو کوئی لیا ہے شہادت کا نور

۴۶۱ جنب ہور حایض و نفسا اگر
شہید ہوئیں غسل اس پہ واجب ہے، دھر

شہید کی یار بخت

۴۶۲ نہ اس لھو کے کپڑے نکالے تو جاں
سلح ہور زرہ خود کاڑے تو ماں

۴۶۳ کاڑ (ے) پوستیں ہور موزے نکال — کاڑے کا الف خت
سوائے کپڑے کے کاڑ، بے قیل وقال

۴۶۴ جو کھایا پیا ہور دارو کیا — ط میں جو کھایا و پیا و دارو کیا- اس صورت میں پیا کی یاء کو مشدّد پڑھنا پڑے گا۔
اپن معرکے سوں بھی اوچل دیا

۴۶۵ یا گزریا نماز ایک کا اس پہ وقت
او گزرے گا باہوش لے نیک بخت

۴۶۶ وصیت بھی یوجب کیا ہے کسی — شعر نشان ۴۶۶ اور ۴۶۷ ط میں مقدم مؤخر ہو گئے تھے۔
غسل دینا واجب ہے تجھ کو اُسی

۴۶۷ قصاص ہور حد سوں بھی مارے چو جائے — قصاص کا الف خت
نماز ہور غسل اس پہ واجب ہو آئے

۴۶۸ سپاہی جو باغی ورہ زن کہ جو
مارے گئے تو نہ کر نماز اس پہ ہو — مارے کا الف خت

دربیان نماز درکعبہ شریف

۴۶۹ نفل ہور فرض کعبے میں ہے جواز — فرض بحرکتین ۔ضش
روا ہے سو کعبے پہ کرنا نماز

۴۷۰ ملا بیٹھ امام اپنے کے پیٹھ سو
یو کعبہ میں جائز سمجھنا ہے تو

۴۷۱ کرے مقتدی پیٹھ طرف موں کے کر — پیٹھ کی یا خت
نماز اس کی باطل ہے دل میں پکڑ

۴۷۲ حرم میں کرے کوئی نماز اپنی آئے
کریں مقتدی حلقہ کعبے کو جائے

۴۷۳ او نزدیک کعبے سوں ہوجائیں جب
نماز ان کی مقبول ہے سب کی تب

۴۷۴ مگر او کھڑے ہیں بجانب امام
انگے ہویں نماز ان کائیں ہے تمام

۴۷۵ کہ کعبے سوں گر دور جب ہے امام
ہوئیں قوم نزدیک ترتیب تمام

۴۷۶ یو جانب کے لوگاں کی باطل نماز
تینو طرف کے بھی نماز ہے جواز — تینوں کی یا، اور نماز کا الف خت

۴۷۷ کیا رفعتی تے نماز اب تمام
او فتاحی کر فتح بھیجا سلام

۴۷۸ نبی پر درود اں ہزاراں مدام
ہوے دم بہ دم او ہزاراں سلام

در بیان زکات

۴۷۹ زکات ہے فرض حق مسلمان پر — فرض بحرکتین۔ ضش
اہل ہور عاقل و بالغ اوپر

۴۸۰ او مالک ہونا مال کا سب تمام
نصاب او بھی کامل ہونا بے کلام — ہونا کا الف خت

۴۸۱ گزرنا بھی یک برس اس مال پر — برس کی را، حرفِ دوم ساکن
نہ دیوا نے لڑکے مکاتب پہ دھر

۴۸۲ قرض دار پر بھی نہیں ہے زکات　　　قرض بحرکتین ۔ ضش
زیادہ قرض سوں ہے دے ہاتے ہات
۴۸۳ رہے کے گھراں پر نہیں فرض جان
بدن کے لباساں پہ نہ فرض جان
۴۸۴ نہیں گھر کے سامان پر فرض ترج　　　طامیں فرض کی فا ر بطور غین معجمہ خک
مراکب سواری کے تو یو نچ بوج
۴۸۵ غلاماں و باندیاں جو خدمت کے ہیں
برت کے بھی ہتیار کو دے نہ تئیں
۴۸۶ دینے کی نہ پیوستہ نیت کرے　　　دنیا کی یا ر خت
زکات او نہ محسوب ہرگز دھرے
۴۸۷ جدا جب کرے صدقہ کا مال یو　　　طامیں صدق خک
تو پیوستہ اس سوں کرے نیت او　　　نیت کی یا ر ضرورتاً تخفیف
۴۸۸ تصدق کیا مال سب اپنا کوئی
تو بے شک او ساقط زکات اسکی ہوئی
۴۸۹ کیا صدقہ بعض ہور کیا بعض جب
رکھے یں فرض صدقہ دینا ہے تب

در بیان زکوٰۃ اوشتراں

۴۹۰ چر نہار جنگل کے جو اونٹ ہیں
زکات ہے سوان کو سمجھنا ہے تئیں
۴۹۱ اگر ہوئیں گے اونٹ جس وقت پانچ
تو یک بکری دے ہور دوزخ سوں بانچ　　　بانچ = بچ ۔ بچنا کا صیغہ امر

۴۹۲ ہوئیں دس اگر اونٹ دو بکریاں دے — بکریاں کی یا وخت
کہ پندرہ کو تین بکریاں تو گن کو لے — تین اور بکریاں کی یا وخت

۴۹۳ اگر بیس ہوئیں دے چار تو
سو پچیس کو اونٹ یک کاڑ تو

۴۹۴ اویک سالہ اونٹنی سو یک دے تداں
بھی چھتیس ہوئیں اونٹ تجھ کو جداں

۴۹۵ تو دو سالہ اونٹنی جو دینا ہے تب
چھیالیس ہوئیں اونٹ تجھ کوں ہو جب

۴۹۶ تو سہ سالہ اونٹنی جو دینا تجے
ہوئیں ساٹھ پر ایک تب توں بجے — بجے = بوجھے کی تخفیف

۴۹۷ دیوے چار سالہ سو اونٹنی کو تد
جو ستر اوپر چھ جو ہوئیں کے جد

۴۹۸ دو دو سالہ دو اونٹنیاں دینا تداں — اونٹنیاں سے واؤ اور نون اول دونوں خت
نود ہور یک اونٹ ہووے جداں

۴۹۹ سہ سالہ دو اونٹنیاں (تو) دینا (ج) یوج — اونٹنیاں = ایضاً
اویک بیس ہور سو تلک بوجھ توج

۵۰۰ یہاں آکے مرسوں لیوے پھر حساب
زیادہ ہو جب پانچ اسے کامیاب — ط میں جب ہو خک

۵۰۱ زیادہ ہوئیں پانچ ان پر اگر
سہ سالہ دو اونٹنیاں یک بکری دھر — اونٹنیاں سے واؤ اور نون اول خت

۵۰۲ اگر دس زیادہ تو دو بکری تو گین — گین ، گن صیغہ امر کا اشباع
زیادہ بھی پندرہ تو دے بکری تین

۵۰۳ زیادہ اگر بیس[۴+۱۶] تو دے چھار
جو پچیس ہوئیں جب زیادہ شمار

۵۰۴ سہ سہ سالہ دو اونٹنیاں یک سالہ ایک — اونٹنیاں سے واؤ اور نون اول خت
تو پنجاہ ہور سو تلک یو پنچ دیک

۵۰۵ جو پنجاہ ہور سو ہوے تجھ کو جو
سہ سہ سالہ دے تین[۳] خوش ہو کے تو

۵۰۶ دہاں سوں کرے پھر کے سرسوں حساب
سمجھ خوب لے تو سو اس کا جواب

۵۰۷ زیادہ اگر دیڑھ سو پر ہیں پانچ
تو یک بکری دینا سمجھ یو تو سانچ

۵۰۸ اگر دس زیادہ تو بکری تو گین
زیادہ ہیں پندرہ تو دے بکری تین[۳]

۵۰۹ زیادہ اگر بیس[۴+۱۶] دے تو چہار
بھی پچیس ہوتے جب زیادہ شمار

۵۱۰ سہ سہ سالہ تین ہور یک سالہ ایک — تین کی یا خت
کر تو بیس[۴+۱۶] اپر ہے کو یوں جان دیک

۵۱۱ تو دو سالہ یک ہور سہ سالہ تین[۳]
بھی یک[۱] سو نود[۹۰] ہور چھ کو توں گین

۵۱۲ سو دو سو تلک دے سہ سہ سالہ چار
بھی تو یوں پچ ہمیشہ سو کرنا شمار

۵۱۳ کیا دیڑھ سو بعد پنجاہ کا
سو ویسا چہ اپس دل میں تو دیک آ

۵۱۴ یاں تختی عربی کا یکساں حساب — یاں کا الف خت، عربی کی بائے بسم اللہ (بقرودت) مشدد
دیاکھول دکھنی سو سمجھے شتاب

در بیان زکات گاواں

۵۱۵ جو گایاں و بھینسا ہوے تین جب
سو یک سالہ یک دینا اس میں سو تب

۵۱۶ اگر نریا مادہ ہے یکساں پچھان — یا کا الف خت
سو چالیس میں دو سالہ یک دیو جان — سالہ کا الف خت

۵۱۷ یک یک سالہ دو ساٹھ میں دے سو نیک
سو ستّر میں یک سالہ دو سالہ ایک — ط میں یک سالہ کے بعد اور دو سالہ کے پہلے "ہوردو" کا اضافہ خک

۵۱۸ دو دو سالہ دو تو سو اسی [۸۰] میں دے
نو دو کو یکیک سالہ تو تین [۳] لے

۵۱۹ سو یکیک کو دو سالہ تو دو چہ ایک
بھی دے مادہ تو گاو اس پر سو ایک

۵۲۰ زیادہ ہر یک دہ [۱۰] اوپر تو سو کر
کہ یک سالہ سوں تو دجی لگ گزر

۵۲۱ دہ اول کو یک سالہ دوجی کو دو
تو اس کا حساب یو نچہ دینا ہے او — حساب کا الف خت

دربیان زکوٰۃ گوسفنداں

۵۲۲ ہو چالیس مینڈھے و بکری اگر
تو یک بکری دینا فرض ہے کہ دھر — فرض ۔ بحرکتین ۔ ضش

۵۲۳ کہ یک سو پہ یک بیس ہور ایک جب
تو اس وقت دو بکریاں دینا ہے تب — بکریاں کی یا خت

۵۲۴ بھی دو سو اوپر ایک ہوئیں گے جب
سو دے بکریاں تین خوش ہو کے تب — بکریاں ایضاً

۵۲۵ جو ہوئیں گے بکریاں جداں چار سو
سو دے بکریاں چار خوش ہو کے تو — طیں بکریاں کے بعد اور چار سے پہلے "تو" خت بکریاں = ایضاً

۵۲۶ ہر یک سو کو یک بکری دے تب مدام
نصاب یو ہے بکریاں کا بجھ بے کلام — بکریاں ، رر ۔ طیں کا کے بعد اور بجھ سے پہلے " ہے " خک ۔ نصاب کا الف خت۔

باقی

قسط سوم :۔۔۔۔

میر کا سیاسی اور سماجی ماحول

جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب، استاذ تاریخ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

● گذشتہ سے پیوستہ ●

عماد الملک آگرے کے نواح میں رہ گیا اور نجیب الدولہ جو صفدر جنگ اور احمد شاہ بادشاہ کی لڑائی میں بادشاہ کا ملازم ہوا تھا، نمایاں ترقی کرکے میر بخشی اور مختار سلطنت بن گیا[1]

نجیب الدولہ سے جھڑپ احمد شاہ ابدالی کے واپس چلے جانے کے بعد عماد الملک مرہٹوں کو نجیب الدولہ پر چڑھا لے گیا، نجیب الدولہ شہر بند ہوگیا، توپ خانے کی جنگ ہوئی، آخر کار عماد الملک نے نجیب الدولہ سے صلح کرلی اور وہ اپنی جاگیر سہارن پور چلا گیا، وزیر (عماد الملک) اپنے دوسرے ساتھیوں کے ہمراہ شہر میں داخل ہوا، دکنی فوج کو رخصت کردیا۔ توپ خانے کی داروغگی راجا (ناگرمل) کے لڑکے کو تفویض ہوئی اور احمد خان میر بخشی ہوگیا[2]

اس زمانے میں میر کی حالت بقول میر "چوں کہ چاقو ہڈی تک پہونچ گیا یعنی فقر و فاقہ کی تکلیف ناقابلِ برداشت ہوگئی، اضطراب بہت بڑھ گیا، ایک دن صبح کی نماز کے بعد اس (راجا جگل کشور) کے دروازے پر پہونچ گیا، چوبداروں کا میر دہ جے سنگھ نامی میرے سامنے آیا اور کہنے لگا "یہ دربار کا کون سا وقت ہے"؟ میں نے کہا۔ "اضطرار کا عالم ہے"! بولا "تم لوگوں کو درویش کہتے ہیں، تم شاید یہ نہیں جانتے کہ ۔۔۔ ایک ذرہ بھی خدا کے حکم کے بغیر حرکت نہیں کرتا، یہاں اپنی ریاست کے آگے

[1] میر کی آپ بیتی ص ۱۱۳، خزانۂ عامرہ ص ۱۰۰　[2] میر کی آپ بیتی ص ۱۱۴ - ۱۱۵

تمہاری فکر کیسے ہے۔ صابر و شاکر رہنا چاہئے، ہر کام کا ایک وقت ہوتا ہے، یہاں تو تمہاری رسائی مشکل ہے، البتہ اُن کے بڑے لڑکے سے مل سکتے ہیں۔ میں نہایت شرمندہ ہوا، اور واپس آ گیا"[1]

بعدازیں خواجہ غالب کے توسل میر راجا کے لڑکے کی خدمت میں پہونچے اور اُس نے کچھ مقرر کر دیا جو میر کو ایک سال تک ملتا رہا، اُس دن سے عشاء کی نماز کے بعد ملازموں کے طریقے سے میر اُن کی خدمت میں حاضر ہوا کرتے تھے اور دو گھڑی رات گئے تک رہتے تھے، اس خدمت کا پھل یہ تھا کہ چین سکھ سے گزر اوقات ہو رہی تھی[2]

پانچواں حملہ ۱۷۵۷ء اس حملے کی نوعیت پچھلے چار حملوں سے بالکل مختلف تھی، اس مرتبہ احمد شاہ ابدالی خود نہیں آیا تھا بلکہ اپنے مغرور طاقتور وزیر عماد الملک غازی الدین سے نجات حاصل کرنے کی غرض سے عالمگیر ثانی نے خود ابدالی کو بلایا تھا[3] فرحت الناظرین کے ایک بیان سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عالمگیر ثانی نے نجیب الدولہ کے توسل سے ابدالی کو دعوت نامہ بھیجا تھا[4]

خزانۂ عامرہ میں لکھا ہے کہ عماد الملک نے لاہور کے اُس نظام کو، جو شاہ ابدالی نے قائم کیا تھا۔ درہم برہم کر دیا تھا اور معین الملک کی بیوی مغلانی بیگم کو معزول کر کے وہاں کی حکومت آدینہ بیگ خان کے سپرد کر دی تھی۔[5]

اس بات سے ناراض ہو کر شاہ ابدالی نے ہندوستان پر حملہ کیا۔ آدینہ بیگ مقابلے کی تاب نہ لا کر وہاں سے فرار ہو کر حصار اور ہانسی کے جنگلوں سے ہوتا ہوا ہانسی کے قلعہ میں چلا آیا۔ شاہ ابدالی اس کے تعاقب میں دہلی تک پہونچ گیا۔ عماد الملک، جو بے سروسامانی کی حالت میں تھا اور مقابلے کی تاب بھی نہ تھی، اپنی عافیت کے لئے شاہ ابدالی کی خدمت میں بذاتِ خود حاضر ہو گیا۔[6]

[1] میر کی آپ بیتی ص ۱۱۵۔ [2] حوالہ بالا ص ۱۱۶ [3] سیاسی مکتوبات۔ ص ۱۹۵

HISTORY OF THE REIGN OF SHAH AULAM P 4

[4] ایلیٹ وڈاوسن (انگریزی) ج ۸، ص ۱۶۳ [5] خزانۂ عامرہ ص ۹۸، ۹۹، سیر المتاخرین (اردو ترجمہ) ج ۳، ص ۴۸ تا ۵۰۔ [6] خزانۂ عامرہ ص ۹۹۔ سیر المتاخرین (اردو ترجمہ) ج ۳ ص ۵۲۔

شاہ ابدالی شہر شاہ جہاں آباد میں اور اس کے سپاہ کا ظلم و ستم | شاہ ابدالی قلعۂ معلیٰ میں داخل ہوا اور عالمگیر ثانی سے ملاقات کی۔[1] سارے ملک کے وکیلوں کو طلب کیا گیا، اور انھوں نے شاہ ابدالی کی خدمت میں نذریں پیش کیں، جاٹوں کے سردار سورج مل کے علاوہ سب نے ابدالی کی اطاعت قبول کر لی۔ ابدالی نے غازی الدین کو معطل کر کے عالمگیر ثانی کے بڑے بیٹے عالی گہر کو نائب سلطنت مقرر کیا۔[2] اور اپنے بیٹے تیمور شاہ کی شادی عالمگیر ثانی کی بھتیجی سے رچائی۔[3]

اس موقع پر ابدالی سپاہ نے جو مظالم اور جبر و تشدد کئے تھے، اُن کی بڑی دردناک تصویر اُس زمانہ کے لٹریچر میں تفصیل سے ملتی ہے۔ غلام علی آزاد بلگرامی کا بیان ہے کہ

"دست بتاراج اموال و ناموس متوطان شہر دراز کردہ دقیقہ از نہیب وغارت مہمل نگذاشت، اہل غیرت خود را بہ سم وسلاح ہلاک کردند"[4]

اس حملہ میں خود میر کا مکان بھی منہدم ہوا تھا۔ اس تباہی و بربادی کا حال میر نے بڑے دل دوز پیرائے میں لکھا ہے۔ اُن کا بیان ہے :-

"بندہ (میر) اپنی عزت تھامے شہر میں بیٹھا رہا۔ شام کے بعد منادی ہوئی کہ "بادشاہ نے امان دے دی ہے، رعایا کو چاہیے کہ پریشان نہ ہو" مگر جب گھڑی بھر رات گذری تو غارت گروں نے ظلم و ستم ڈھانا شروع کئے، شہر کو آگ لگا دی، گھروں کو جلا دیا، اور سارا ساز و سامان لے گئے، صبح کو جو (گویا) صبح قیامت تھی تمام شاہی (درانی) فوج اور روہیلے ٹوٹ پڑے اور قتل و غارت میں لگ گئے (شہر کے) دروازوں کو توڑ ڈالا اور لوگوں کو قید کر لیا۔ بہتوں کو جلا دیا اور سر کاٹ لئے، ایک عالم پر یہ مظالم توڑے اور تین دن رات تک اس ظلم سے ہاتھ نہ کھینچا۔ کھانے اور پینے کی چیزوں میں سے کچھ نہ چھوڑا۔ چھتیں توڑ دیں، دیواریں ڈھا دیں (ان مصیبتوں سے

---

[1] ملخص التواریخ۔ ص ۲۰۴، خزانۂ عامرہ ص ۹۹۔ [2] HISTORY OF THE REIGN OF SHAH AULUM PP 5-6

[3] خزانۂ عامرہ۔ ص ۹۹۔ ملخص التواریخ ص ۲۰۴، تاریخ عالمگیر ثانی ص ۱۰۱ (الف) میر کی آپ بیتی ص ۱۱۲

[4] خزانۂ عامرہ ص ۹۹۔ نیز ملاحظہ ہو، ملخص التواریخ۔ ص ۲۰۴

کتنوں ہی کے) سینے زخمی اور کلیجے چھلنی کر دئے، مادہ فتنہ گر ہر طرف چھائے ہوئے تھے اور شرفا کی مٹی پلید ہو رہی تھی، شہر کے عماید خستہ حال ہو گئے تھے، بڑے بڑے امیر ایک گھونٹ پانی کے لئے بھی محتاج بن گئے۔ گوشہ نشین بے گھر اور نواب گداگر بن گئے۔ شرفا ننگے تھے، گھر والے نگھرے، ہر ایک بلا میں گرفتار اور رسوائے کوچہ و بازار تھا، اکثر لوگ مصیبت میں مبتلا، اور اُن کے زن و فرزند اسیر، شہر میں (غارت گروں کا) ہجوم تھا اور بے روک ٹوک قتل و غارت ہو رہی تھی، لوگوں کا حال ابتر ہو گیا۔ بہتوں کی جان لبوں تک آ گئی (یہ غارت گر) زخم بھی لگاتے اور گالیاں گفتاریاں بھی دیتے، روپیہ بھی سب چھین لیتے اور مار الگ لگاتے، جو سامنے آجاتا اُس کے بدن کے کپڑے تک نہ چھوڑتے۔ ایک عالم تکلیفیں جھیل کر مر گیا۔ ایک جہاں کی عزّت و ناموس برباد ہو گئی، نیا شہر جل کر سیاہ ہو گیا، تیسرے دن انتظام سنبھلا، انزلا خان نامی پسنچی آیا تو رہا سہا اُس نے لُوٹ لیا۔ بارے منتظمین نے لُوٹ مچانے والوں کو شہر سے نکال کر احتیاطی تدابیر شروع کیں، اب وہ بے رحم لوگ پرانے شہر کو تاراج کرنے میں لگ گئے۔ وہاں بے شمار انسانوں کو قتل کر دیا۔ سات آٹھ دن تک یہ ہنگامہ رہا، ایک وقت کھانے اور ستر ڈھکنے کے وسائل بھی کسی کے گھر میں نہ رہے، مردوں کے سر ننگے تھے اور عورتوں کے پاس اوڑھنی بھی نہ تھی، چوں کہ راستے بند تھے، بہت سے لوگ زخم کھا کھا کر مر گئے، کچھ سردی کی شدّت سے اکڑ گئے (اس فوج نے) بڑی بے حیائی سے لوٹ مچائی اور شہریوں کو بے آبرو کیا۔ غلہ زبردستی چھینتے اور مفلسوں کے ہاتھ دھونس سے فروخت کرتے۔ اِن غارتگروں کا شور و ہنگامہ ساتویں آسمان تک پہونچ رہا تھا۔ مگر بادشاہ جو خود کو فقیر سمجھتا تھا، استغراق کے باعث سنتا ہی نہ تھا، ہزاروں خانہ خراب اس ہنگامے سے نکل کر بصد حسرت ترکِ وطن کر گئے، اور جنگل کی طرف منہ اُٹھا کر چل دئے، چونکہ ان جفا کاروں کی بن آئی تھی، لوٹتے کھسوٹتے، ایذائیں دیتے، ستم ڈھاتے، عورتوں کی بے حرمتی کرتے، اپنی تلواریں لئے مال بٹورتے پھرتے، شہریوں سے کچھ نہ ہو سکتا تھا کیوں کہ اُن میں قوتِ مدافعت نہ تھی، کوئی سراسیمہ و مضطرب تھا، کوئی حسرت اور افسوس کرتا تھا، ہر گھر میں، ہر گلی کوچے میں، ہر بازار میں غارتگر تھے اور ان کی دارو گیر، ہر طرف خوں ریزی، ہر سمت ظلم و ستم ایذا بھی دیتے اور طمانچے بھی مارتے، غریب لوگ

خوف سے سہمے جاتے اور یہ لٹیرے ملندریاں مارتے پھر رہے تھے، گھر جل گئے، محلّے ویران ہو گئے۔ سیکڑوں لوگ ان سختیوں کی تاب نہ لا کر چل بسے، اور کسی کی فریاد سننے والا کوئی نہ تھا، ایک عالم اُن کے ستم سے ہلاک ہو گیا، مگر کسی کی دم مارنے کی مجال نہ تھی۔ پرانے شہر کا علاقہ جسے رونق و شادابی کے باعث "جہاں تازہ" کہتے تھے، کسی گری ہوئی منقش دیوار کی مانند تھا یعنی جہاں تک نظر جاتی تھی، مقتولوں کے سر، ہاتھ، پاؤں اور سینے ہی نظر آتے تھے، ان مظلوموں کے گھر ایسے جل رہے تھے کہ آتشکدے کی یاد تازہ ہو رہی تھی، یعنی جہاں تک آنکھ دیکھ سکتی تھی، خاک سیاہ کے سوا کچھ دکھائی نہ دیتا تھا جو مظلوم مر گیا وہ گویا آرام پا گیا۔ اور جو اُن کی زد میں آ گیا بچ کے نہ جا سکا۔ میں کہ (پہلے ہی) فقیر تھا۔ اب اور زیادہ مفلس ہو گیا۔ افلاس اور تہی دستی سے حال بہت ابتر ہو گیا، سڑک کے کنارے جو مکان تھا وہ بھی ڈھ کر برابر ہو گیا، غرض کہ وہ ظالم سارے شہر کا اسباب لاد کر لے گئے، اور شہر کے لوگ بڑی ذلت و رسوائی اٹھا کر جان سے گزر گئے۔"[1]

کم و بیش اٹھارہویں صدی کے ہر شاعر نے دہلی کی تباہی و بربادی کا ماتم کیا ہے، اور شہر آشوب کی صورت میں اپنے تأثرات بیان کئے ہیں، اُن میں سماجی اور سیاسی مطالعہ کے نقطۂ نظر سے سودا، حاتم، جعفر علی حسرت، میر اور قائم چاندپوری کے شہر آشوب خاص طور پر اہمیت رکھتے ہیں، ان شعراء کے کلام سے بعض ایسی مثالیں یہاں پیش کی جاتی ہیں جن سے اُس عہد کا انتشار اور بدامنی سامنے آ جاتی ہے۔

سودا:-

سخن جو شہر کی ویرانی سے کروں آغاز ؏ تو اُس کو سُن کے کریں ہوش چند کے پرواز
نہیں وہ گھر نہ ہو جس میں شغال کی آواز ؏ کوئی جو شام کو مسجد میں جائے بہر نماز
تو واں چراغ نہیں ہے بجز چراغ غول
کسی کے ہاں نہ رہا آسیا سے تہ تا بہ اجاغ ؏ ہزار گھر میں کہیں ایک گھر جلے ہے چراغ
سو کیا چراغ وہ گھر ہے گھروں کے غم سے داغ اور اُن مکانوں میں ہر سمت رینگتے ہیں الاغ

---

[1] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۲۱ - ۱۲۴، نیز ملاحظہ ہو، تاریخ شاکر خانی (قلمی) ص ۱۰۲ کلیاتِ میر ص ۳۴۸
شہر میں گھر خراب ہے اپنا ؏ آتے ہیں یاں اب اس تشاں سے لوگ
نیز وقائع بعد از وفات عالمگیر (قلمی) ص ۱۶۲ (الف)

جہاں بہار میں سنتے تھے بیٹھکر ہنڈول

خراب ہیں وہ عمارات کیا کہوں تجھ پاس ؛ کہ جس کے دیکھے سے جاتی رہی تھی بھوک و پیاس

اور اب جو دیکھو تو دل ہوئے زندگی سے اُداس ؛ بجائے گُل چمنوں میں کمر کمر ہے گھاس

کہیں ستون پڑا ہے کہیں پڑے مرغول [1]

حاتم:-

جہاں سُنتے تھے شب و روز طنبورا ڈھولک ؛ تہاں اب مرد ہیں مانند زناں نوحہ کناں

کیا زمانہ کی ہوا پھر گئی سُبحان اللہ ؛ زندگی ہوئی ہر ایک کی اب دشمنِ جاں

گرم ہے ظلم کا بازار خدا خیر کرے ؛ کہیں مظلوموں کے رونے سے نہ آوے طوفاں

غرض ہے یہ کہ کوئی کام نہ آیا میرے ؛ آشنا تھا میرا بسکہ تمام ہندوستاں [2]

مصحفی:-

دلی ہوئی ہے ویراں، سونے کھنڈر پڑے ہیں

ویران ہیں محلّے، سنسان گھر پڑے ہیں

دیکھا تو اُس چمن میں بادِ خزاں کے ہاتھوں

اُکھڑے ہوئے زمیں سے کیا کیا شجر پڑے ہیں

بُلبل کا باغباں سے اب کیا نشان پوچھو

بیرونِ درِ چمن کے ایک مُشت پر پڑے ہیں

....

گئے وہ دن جو رہتے تھے جہاں آباد ہیں ہم

خرابی شہر کی صحرا کے آواروں سے مت پوچھ [3]

---

[1] کلیاتِ سودا (نول کشور) ص ۴۷۰ [2] دیوان زادہ (قلمی - علی گڈھ) ص ۱۸۷ - ۱۸۸ - [3] مصحفی ص ۶۶ دلی کہیں ہیں جس کو زمانے میں مصحفی ؛ میں رہنے والا ہوں اسی اُجڑے دیار کا (ریاض الفصحا ص ب)

جعفر علی حسرت :-

کیا غنیم کے لشکر نے یوں اُسے ویراں ✽ کہ جیسے بادِ خزاں سے ہو حالتِ بُستاں
نہ سیل حادثہ لاوے کسی پہ یوں طوفاں ✽ گذر گیا ستم افغان[1] کے ظلم سے جو وہاں
فغاں کہ ہو گیا، یہ کشتِ سبز، سب پامال

وہ باغ جس میں کہ گُل رو تھے سب حسیں گل سی ✽ اور اُن کی زلفیں فزوں تر تھیں جعدِ سنبل سے
چمن کے رشک تھے رخسارۂ خط و کاکُل سے ✽ دراز اُس پہ ہو دستِ ستم تطاول سے
دریغ مٹ گیا نقشا، رہا نہ وہ خط و خال

سواد اُس کے سے تھی زلفِ مہوشاں زنجیر ✽ بہار اُس کی سے تھا پ شرم تھا کشمیر
ہر ایک اُس کے مکاں میں بہشت کی تعمیر ✽ جدھر نظر کرو سوجھے تھا عالمِ تصویر
نہ سرکے وہاں سے جدھر جا پڑے نگاہِ خیال

سو اب نہ نہر نظر آوے ہے نہ اُس میں آب ✽ کنارے جمنا کے ہے سنگ قلعہ اور سرآب
پڑے ہے اب کی مزابل، جہاں تھا عطر و گلاب ✽ کھنڈر ہیں سنگ کے ٹوٹے متون اور محراب
جو تر کشی سرو کی صورت تھی اور شکل ہلال

نہ چھت، نہ تختہ، مکانوں میں اور نہ خوبی کہیں ✽ سوائی سنگ اس انگشتری کے گھر میں نہیں
پہچانی جائے نہ ویرانی سے وہاں کی زمیں ✽ ملک سجود سے گھستے تھے جس پہ آکے جبیں
وہاں پھرے ہے شرارت سے لشکرِ دجّال

رہے نہ آئینہ خانے نہ دیکھنے والے ✽ پڑے ہیں آبلے سینوں میں پاؤں میں چھالے
نہیں وہ مست، وہ شیشے، وہ جام، وہ پیالے ✽ جو دل تھے شیشہ صفت توڑ چرخ نے ڈالے
پڑی ہیں خاک میں شکلیں جو کیجیے غربال (کذا)[2]

---

[1] افغان سے مراد ابدالی کی افواج ہیں۔

[2] دیوانِ حسرت (جعفر علی) قلمی رام پور - ص ۱۳۲ ب - ۱۳۳ (الف)

قائم چاندپوری:-

شہر داخل ہوا جب ابدالی ؛ دیکھ دُرّانیوں کے چہرہ رقت
ایک شش و پنج میں تھی خلقِ خدا ؛ کہ کہیں ہو نہ اُون سے ہشت و ہفت
نہ فقیروں کی چھوڑتے تھے کلاہ ؛ نہ امیروں کا جامۂ زربفت
شاہ از تخت گاہ دہلی رفت [1]

خواری سے جب جہاں کا ٹھیرا یہ آکے رنگ ؛ ڈھارس کہاں و صبر کدھر کس کا عار و ننگ
کتنے کا صبح و شام کے باقی رہا نہ ڈھنگ ؛ ہر صبح، غم سے شام کے، عالم بجاں ہے تنگ
ہر شام دل میں خلق کے فکرِ پگاہ ہے

مُردوں کے ہر طرف ہیں پڑے سیکڑوں اٹم ؛ سسکے ہے کوئی راہ میں نکلے ہے کسی کا دم
ایک ہاتھ سر کے نیچے رکھے ایک بر شکم ؛ مانند چوب پانوٗں میں خشکی سے پیچ و خم
چہرے کا ڈول فاقے کے اوپر گواہ ہے

پھوٹے، ڈھئے، خراب ہوئے اس قدر مکاں ؛ چوتی نہ ہو جو سقف وہ زیرِ فلک کہاں
دیوار کی نمی سے پڑی سوکھتی ہے جاں ؛ تلرو کے ڈر سے چارطرف نالہ و فغاں
ساون کے ترس پہ مینھ کی یہ سخت چاہ ہے [2]

میر:-

جس جا کہ خس و خار کے اب ڈھیر لگے ہیں ؛ واں ہم نے اِن آنکھوں سے دیکھی ہیں بہاریں
یا قافلہ در قافلہ ان رستوں میں تھے لوگ ؛ یا ایسے گئے یاں سے کہ پھر کھوج نہ پایا

---

[1] دیوان قائم چاندپوری (قلمی رام پور) ص ۱۸۱ (الف)
[2] نقوش (اکتوبر ۱۹۶۱ء) ص ۹۵ — ۱۰۰

سرسری تم جہان سے گزرے ✥ ورنہ ہر جا جہانِ دیگر تھا
اب خراب ہوا جہاں آباد ✥ ورنہ ہر اک قدم پہ یاں گھر تھا[1]

دلی میں بہت سخت کی اب کے گزراں ——— دل کو کرسنگ
غیرت نہ رہی عاقبت کار نہ شاں ——— کھینچا یہ ننگ
یاروں میں نہ تھا کوئی مروت جو کرے ——— اجڑے تھے گھر
تاحدِ نظر صاف پڑے تھے میداں ——— عرصہ تھا تنگ[2]

غارتگری وتباہی کے بعد احمد شاہ ابدالی اپنے ساتھ بے حساب دولت لے گیا تھا۔ اس کا اندازہ اس حقیقت سے کیا جا سکتا ہے کہ اس کی فوج کے اسّی ہزار سوار جو سب غارت ولوٹ کا مال لئے جا رہے تھے، پیدل چل رہے تھے، سواریوں پر مال واسباب لدا ہوا تھا۔ جہاں جہاں سے ابدالی گزرا ایک مریل ٹٹو بھی اُس نے نہیں چھوڑا تھا۔[3] قمر الدین خان وزیر کے گھر میں تو صاف جھاڑو دے گئے ایک تنکا بھی نہ چھوڑا۔[4]

آخرکار شاہ ابدالی نے سورج مل جاٹ کا تعاقب کیا اور اسی طرح متھرا تک جا پہنچا، اس شہر کو خوب تباہ وبرباد کیا۔ جاٹ ابدالی کے خوف سے بھاگ کھڑے ہوئے اور اپنے قلعوں میں محصور ہو گئے، بعد ازیں شاہ ابدالی اکبرآباد کی طرف آیا۔ وہاں کے قلعدار نے شاہ کی اطاعت قبول نہ کی اور مقابلہ کرنے کی تیاری کی، شاہ ابدالی نے جہان خان کو جاٹوں کے قلعوں کی تسخیر کے لئے پیچھے چھوڑا اور خود ولایت کے لئے روانہ ہو گیا۔ کیونکہ اس کی فوج میں طاعون پھیل گیا تھا۔

جب شاہ ابدالی دہلی کے قریب سے گزرا تو عالمگیر ثانی اور نجیب الدولہ نے مقصود آباد کے

---

[1] کلیاتِ میر (نول کشور) ص ۱۴۱ [2] کلیاتِ میر۔ ص ۴۷۳

[3] احمد شاہ درانی (انگریزی) ص ۱۶۵ - ۱۶۸ مغلیہ سلطنت کا زوال (انگریزی) ج ۲- ص ص ۹۳

[4] خزانۂ عامرہ۔ ص ۹۹ - ۱۰۰ ملخص التواریخ۔ ص ۲۰۳، ۲۰۴ - ۲۰۴
تاریخ فرح بخش (قلمی) ص ۶۱ (الف)

تالاب کے کنارے اس سے ملاقات کی، اس موقع پر احمد شاہ ابدالی نے محمد شاہ کی لڑکی سے نکاح کیا۔ اور عماد الملک غازی الدین کو قلمدانِ وزارت سپرد کیا اور نجیب الدولہ کو امیر الامرائی۔[1]

عالمگیر ثانی اور انتظام الدولہ کا قتل اور شاہ جہاں ثانی کی تخت نشینی | احمد شاہ ابدالی کے پانچویں اور چھٹے حملے کے درمیان میں ہندوستان میں وقوع پذیر واقعات کا میر نے مجملاً ذکر کیا ہے، احمد شاہ ابدالی کے واپس چلے جانے کے بعد مرہٹوں نے دکن سے آکر دہلی کے اطراف میں اپنے خیمے لگا دیئے، اس واقعہ سے " بہتوں کے دل ہل گئے۔ ایک ہلڑ مچ گیا۔ امیروں کی سٹی گم ہوگئی، بادشاہ اور وزیر نے اُن سے صلح کرلی، دتا نامی سردار کو جو اس بہادر اور جیالے جوان (جنگو) کا مدار المہام تھا، نجیب الدولہ کی طرف بھیج دیا جو گنگا کے کنارے وسطی علاقے میں قدم جمائے بیٹھا تھا، وہاں گھمسان کی جنگ ہوئی۔"[2]

"اب یہاں سب نے وزیر کے ہاں جمع ہوکر مشورہ کیا کہ اگر یہ بھاری سپاہ واپسی میں ہم پر ٹوٹ پڑی تو ایسی تباہی مچائے گی کہ عالم تہ و بالا کردے گی اور سارا شہر غارت ہو جائے گا۔ بن پڑے تو ان سے مل کر نجیب الدولہ کا کام تمام کردیں، ورنہ درمیان میں پڑ کر صلح کرادیں"

وزیر نے بادشاہ سے اس منصوبہ میں شریک ہونے کی دعوت دی۔ اُس نے بیماری کے بہانے صاف انکار کردیا۔ چونکہ لوگوں کو بادشاہ کی طرف سے اطمینان نہیں تھا، مشورہ کیا کہ شہر جاکر بادشاہ کو ختم کردیں اور انتظام الدولہ کو بھی جیتا نہ چھوڑیں۔[3]

درحقیقت وزیر اور بادشاہ کے تعلقات اس وجہ سے کشیدہ ہوئے کہ بادشاہ اپنی زبوں حالی اور تذلیل سے تنگ آکر وزیر کے چنگل سے نکلنے کا خواہش مند تھا۔ اسی مقصد کے تحت اُس نے شہزادہ عالی گہر کو ۱۷۵۸ء - ۱۷۵۹ء میں اور عالی جاہ کو (۱۷۵۸ء) میں دوآبہ کو فتح کرنے کے لئے بھیجا تھا۔ لیکن انہیں اس مقصد میں کامیابی حاصل نہ ہوسکی، بادشاہ کے اس طرزِ عمل سے ناراض ہوکر وزیر نے

---

[1] سیر المتاخرین (اُردو ترجمہ) ج ۳ - ص ۵۲

[2] میر کی آپ بیتی - ص ۱۱۷ - ۱۱۸

[3] ملخص التواریخ - ص ۲۰۸ - ۲۱۱

علی گوہر کے مسکن کا محاصرہ کر کے گولہ باری کی، مگر شہزادہ جان بچا کر نکل بھاگا اور شجاع الدولہ کے پاس اودھ پہنچ گیا۔[1]

مختصر یہ کہ وزیر کے چند اشخاص ۔" لشکر سے نکل کر شہر آئے اور بادشاہ کے سامنے قسمیں کھائیں کہ ہم وزیر سے خوش نہیں ہیں لیکن زمانہ سازی کر رہے ہیں۔ اگر حضور فائدہ اٹھائیں تو ایک نادر موقع ہاتھ آیا ہے، وہ سادہ لوح (بادشاہ) ان بدباطنوں کے فریب میں آگیا۔ پوچھا، "وہ کیا؟" انھوں نے کہا "ایک پہنچا ہوا فقیر جو تارکِ دنیا ہے، دو تین روز سے فیروز شاہ کے کوٹلے میں وارد ہے، کل چلا جائیگا اگر آپ شام کو اس سے مل لیں تو غالب ہے کہ اس خدا رسیدہ بزرگ کی دعا سے ہم ان آفتوں سے محفوظ ہو جائیں اور وزیر پر غلبہ پالیں" بادشاہ ان نمک حراموں کی منافقت سے بے خبر تھا، وعدہ کر لیا کہ "ہم ضرور ملیں گے" آخر شام کے قریب اسے سوار کر کے لے گئے، جب کوٹلے میں پہونچے تو اس بے گناہ کے چاقو مار کر ہلاک کر دیا اور اس کی نعش دیوار کے نیچے پھینک دی، شام کے بعد وہاں سے پلٹ کر خانِ خاناں کے گلے میں پھندا ڈالا، جبکہ وہ نماز پڑھ رہا تھا، اسے بڑی بے رحمی سے ہلاک کر دیا اس کے مردے کو سب کی نگاہوں سے بچا کر لے گئے اور دریا میں ڈال دیا۔ بادشاہ کی نعش تمام دن کس مپرسی کی حالت میں زمین پر پڑی رہی، جو دیکھتا وہ اس وحشیانہ فعل پر لعنت کرتا تھا، آخر اس کے وارثوں نے جی کڑا کر کے اس کی میت راتوں رات دفنا دی، ..... دوسرے دن صبح وہ اشقیار قلعے میں آئے، اور شاہ جہاں نامی ایک جوان کو تخت پر بٹھا کر نذریں پیش کیں"[2]

---

[1] برائے تفصیل ملخص التواریخ ص ۴۰۵ - ۴۰۸، جام جہاں نما (قلمی رام پور) ص ۵۰۴ -

[2] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۱۸ - ۱۱۹۔ مفتاح التواریخ۔ ص ۳۴۰ تا ۳۴۲ - جام جہاں نما (قلمی رام پور) ص ۵۰۵ وقائع بعد از وفات عالمگیر (قلمی) ص ۱۶۱ (ب) تاریخ فرح بخش (قلمی) ص ۶۸ الف - ۶۹ ب تاریخ احمد شاہ (قلمی) ص ۲۹ (الف و ب) تاریخ مظفری (قلمی) ج ۲۔ ص ۷۶ (الف و ب) تاریخ راحت افزا ص ۳۴۳

ملخص التواریخ میں لکھا ہے کہ "اول انتظام الدولہ را گرفتہ مقید داشت بہ تیغ جفا در گذرانید و بعد از سہ روز مہدی علی خان کشمیری را تلقین نمودہ پیش بادشاہ فرستاد، او آمدہ بخدع و دغا ظاہر ساخت کہ درویشی صاحب حال

(باقی صفحہ ۴۲ پر)

میر کا بیان ہے کہ بادشاہ اور انتظام الدولہ کے قتل سے فارغ ہو کر عماد الملک بھاگم بھاگ راستہ طے کرکے مرہٹوں کی فوج سے مل گیا اور جنگ میں اُن کا شریک بن گیا۔[۱] چونکہ نجیب الدولہ اور مرہٹوں کے مابین صلح ہوگئی اور اسی اثناء میں احمد شاہ ابدالی کے ہندوستان آنے کا شور و غل اُٹھا تو اپنی عافیت کے لیے عماد الملک سورج مل جاٹ کے پاس چلا گیا۔[۲]

چھٹا حملہ ۶۱-۱۷۶۰ء | ہندوستان کی تاریخ میں شاہ ابدالی کا یہ حملہ تاریخی اعتبار سے بہت اہم ہے، اسی حملے کے موقع پر جنگ پانی پت ہوئی جس نے مرہٹوں کی روز افزوں طاقت کا قلع قمع کر دیا تھا۔

غلام علی آزاد بلگرامی نے اس حملے کی دو وجوہ بیان کی ہیں۔ پہلی وجہ تو یہ بتلائی ہے کہ مرہٹہ سردار بالاجی راؤ کے دونوں بھائی رگھناتھ اور شمشیر بہادر، ہولکر اور دیگر سرداروں کو ہمراہ لے کر شمالی ہند میں دہلی تک بڑھ آئے تھے، اور وہاں سے لاہور پہونچے، عبدالصمد خاں سے جو شاہ ابدالی کی طرف سے

(بقیہ صفحہ ۴۱) درکوٹلہ فیروز شاہ وارد گردیدہ قابلِ زیارت است، آں ابلہ بتلبیس ابلیس مذکور جریدہ بملاقات درویش مجہول قاصد گردید چوں بجائے معہود رسید داندروں حجرۂ کہ قاتلانش را نشانیدہ بود رفت کشمیری مذکور در را از بیرون بزنجیر بند نمود مرزا بابر خلف اعز الدین داماد بادشاہ شمشیر کشیدہ یکے را مجروح ساخت، مردم عماد الملک اسیرش نمودہ برپالکی محفوف نشانیدہ محبس خانۂ سلاطین رسانیدند و صہ چہار ازبک خونخوار کہ در حجرہ بانتظار ورود بادشاہ نشستہ بودند بیچارہ بادشاہ را بی یراق تنہا یافتہ زخمہائی کارد پی درپی زدہ از پایش در آوردند و لاش را بطرف دریا بر ریگ انگندند، لچہ ہا لباسش را از بر گرفتہ عریاں ساختند، بعد شش پہر حسب الامر آں کشمیری لاشش را برداشتہ در مقبرۂ ہمایوں مدفون کردند" ص ۴۱۲

[۱] میر کی آپ بیتی - ص ۱۲۰

[۲] ملخص التواریخ - ص ۴۱۲ - ۴۱۳

سرہند کا فوجدار تھا، جنگ کر کے اُسے گرفتار کرلیا۔ بعدازیں لاہور پہونچے، وہاں کا حاکم مرہٹوں کے مقابلے کی تاب نہ لاسکا اور شاہ ابدالی کے بیٹے تیمور شاہ کو ساتھ لے کر بھاگ کھڑا ہوا اور کابل چلا گیا۔ اُن کا تمام مال واسباب وخزانہ غنیم کے ہاتھ آیا۔ بعدازیں مرہٹوں کا تسلط واقتدار ملتان وڈیرہ غازی خاں سے چناب ندی تک قائم ہوگیا۔ برسات کی وجہ سے وہ لوگ زیادہ دن تک وہاں قیام نہ کرسکے اور ۷۵ لاکھ سالانہ پیش کش کے عوض لاہور آدینہ بیگ کے حوالے کرکے دہلی واپس چلے آئے اور کچھ دنوں وہاں قیام کرکے دکن واپس چلے گئے۔[1]

اس واقعہ کے کچھ ہی دنوں بعد آدینہ بیگ کا انتقال ہوگیا، جنگو نامی مرہٹہ سردار نے سرہند کی فوجداری پر آدینہ بیگ کے ایک عزیز صدیق بیگ خاں کو مقرر کیا اور دوآبہ کا علاقہ آدینہ بیگ کی بیوی کو عطا کیا۔ اور سابا نامی مرہٹہ سردار کو لاہور کی صوبہ داری تفویض ہوئی۔

دوسری وجہ یہ تھی کہ ہندوستان کے تمام قدیم راجاؤں کا مرہٹوں[2] نے ناک میں دم کر رکھا تھا۔ اُن کے روزافزوں اقتدار سے وہ لوگ پریشان اور ہراساں تھے۔

داتا سیندھیہ نے ایک مدت سے نجیب الدولہ کا قافیہ تنگ کر رکھا تھا۔ نجیب الدولہ اور دیگر افغان سرداروں نے عموماً تقویت اسلام اور خصوصاً اپنی نجات کی غرض سے اور دوسرے راجاؤں نے اپنے ملک اور رعیت کی حفاظت کے لئے درّانی کی خدمت میں عرضیاں بھیجیں اور اُس سے ہندوستان تشریف لانے کی درخواست کی۔[3]

نجیب الدولہ نے ایک خط میں شاہ ابدالی کو لکھا :-

"ایں تمام آفات از دست کفار مرہٹہ بر تمام مامردم می رسد وشما بادشاہ مسلمانان اید می باید کہ چیزے تدارک ایں امر بکنید"[4]

---

[1] خزانۂ عامرہ۔ ص ۱۰۰ - ۱۰۱، نیز ملاحظہ ہو میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۱۶ [2] خزانۂ عامرہ ص ۱۰۱

[3] خزانۂ عامرہ۔ ص ۱۰۰- ۱۰۱-

[4]- سرگزشت نواب نجیب الدولہ - ص ۹ -

سید نورالدین حسین خاں بہادر فخری کا بیان ہے کہ :-

"نجیب الدولہ در ہر ماہ آدم پیش احمد شاہ درانی رواں می کرد و بطرف سرداران افاغنہ وشجاع الدولہ گفتہ می فرستاد کہ بالا اینہا بسر من رسیدند، من تنہا طاقتِ استقامت با اینہا ندارم شما ہم شریک شوید"[1]

دوسرے خط میں نجیب الدولہ نے شاہ ابدالی کو لکھا :-

"تا استیصال مرہٹہ بالکل نہ شود ما مردم را در ہندوستان ماندن مشکل است"[2]

پروفیسر خلیق احمد نظامی کا خیال ہے کہ شاہ ولی اللہ کا مکتوب دوم "بنام شاہے" شاہ ابدالی کے نام تھا، اس مکتوب میں ہندوستان کی اُن سیاسی جماعتوں کا جن کو شاہانِ مغلیہ کی عدم دور اندیشی، غفلت شعاری، اختلافِ فکر، اور عیش و عشرت کی وجہ سے پھلنے پھولنے اور اپنے اقتدار کو جمانے کا سنہری موقع مل گیا تھا۔ تفصیلی ذکر کیا ہے" بعد ازیں شاہ صاحب نے احمد شاہ ابدالی کو لکھا-:

"اس زمانے میں ایسا بادشاہ جو صاحبِ اقتدار و شوکت ہو اور لشکرِ مخالفین کو شکست دے سکتا ہو، دور اندیش اور جنگ آزما ہو، سوائے آنجناب کے اور کوئی موجود نہیں ہے، یقینی طور پر جناب عالی پر فرضِ عین ہے ہندوستان کا قصد کرنا اور مرہٹوں کا تسلط توڑنا اور ضعفائے مسلمین کو غیر مسلموں کے پنجے سے آزاد کرنا، اگر غلبۂ کفر معاذ اللہ اسی انداز پر رہا تو مسلمان اسلام کو فراموش کر دیں گے اور تھوڑا زمانہ نہ گزریگا کہ یہ مسلم قوم ایسی قوم بن جائے گی کہ اسلام اور غیر اسلام میں تمیز نہ ہو سکے گی، یہ بھی ایک بلائے عظیم ہے، اس بلائے عظیم کے دفع کرنے کی قدرت بفضلِ خداوندی جناب عالی

---

[1] سرگزشت نواب نجیب الدولہ۔ ص ۱۱- اقبال نامہ (قلمی رام پور) ص ۳۴۶ - ۳۴۷

[2] " " ص ۱۷ -

کے علاوہ کسی کو میسر نہیں ہے "

" ہم بندگانِ الٰہی، حضرت رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو شفیع گردانتے ہیں اور خدائے عزّ وجل کے نام پہ التماس کرتے ہیں کہ ہمتِ مبارک کو اس جانب متوجہ فرما کر مخالفین سے مقابلہ کریں تاکہ خدائے تعالیٰ کے یہاں بڑا ثواب جناب کے نامۂ اعمال میں لکھا جائے اور مجاہدین فی سبیل اللہ کی فہرست میں نام درج ہو جائے۔" [1]

خلاصہ یہ کہ شاہ ولی اللہ نے احمد شاہ ابدالی کو ہندوستان آنے کی دعوت دی تھی ---

" نہیں کہا جا سکتا کہ شاہ صاحب اپنے مقاصد میں کہاں تک کامیاب ہوئے لیکن اس حقیقت سے کون انکار کرسکتا ہے کہ جنگِ پانی پت نے ہندوستان کی تاریخ کا رُخ ہمیشہ کے لئے بدل دیا " [2]

سرہند کے قریب مرہٹہ اور ابدالی کا معرکہ | میر نے لکھا ہے کہ ---- " ابھی ایک ہفتہ بھی نہیں گذرا تھا کہ یہ خبر آئی کہ شاہی فوج (ابدالیوں) نے اٹک پار کر کے صاحبا [3] کو شکست دیدی، مرہٹے نجیب الدولہ کی جنگ یونہی اُدھر میں چھوڑ کر (ابدالی) فوج کو روکنے کے لئے بدحواس ہو کر بھاگے، اور پانی پت کے قریب دریائے جون عبور کر کے اُترے، راستے میں ایک عالم پر مصائب توڑتے اور تاخت وتاراج کرتے ہوئے کرنال کے اُس طرف خیمہ زن ہوئے .... شام کو سُنا گیا کہ شاہی فوج دریا کی سمت پہنچ چکی ہے، انھوں نے بھی اپنی فوج کو آگے بڑھایا۔ دوسرے دن سورج نکلنے سے پہلے تقریباً آٹھ ہزار جیالے سوار ایک سردار کی سرکردگی میں بھیجے، وہ شاہی فوج سے مقابل ہوئے مگر ایک ہی دھارے میں بہتوں کے پاؤ ں اُکھڑ گئے، بڑے بڑے سورماؤں کا گھمنڈ نکل گیا۔ جو بہت دوٗن کی لیتے تھے، اوندھے ہو گئے، اُدھر خون خواروں نے ایسا ہلّا بولا کہ آن کی آن میں کشتوں کے پُشتے لگا دیئے .... یہ لوگ تو ہار کر واپس آگئے اور وہ (دُرّانی) مالِ غنیمت

---

[1] سیاسی مکتوبات۔ ص ۱۰۵ - ۱۰۶۔ [2] سیاسی مکتوبات ص ۱۸ -

[3] ملخص التواریخ و دیگر تواریخ میں سابا نام لکھا ہے۔ ص ۱۵۴ -

لوٹ کر دریا کے پار اُتر گئے"۔ اس معرکہ کے موقع پر میر میدانِ جنگ میں موجود تھے۔[1]

معرکۂ بادلی[2] | بعدازیں احمد شاہ ابدالی نے دو آبے میں ڈیرے ڈالے اور نجیب الدولہ اُن سے آکر مل گیا تو دکنی سرداروں نے لشکر اور شہر کی محافظت کے لئے وزیر کو دستوری مرحمت کر دی اور خود وہاں سے نکل کر چھ کوس اُدھر خیمے گاڑ دیئے"۔

"چار روز کے بعد شاہ ابدالی اور نجیب الدولہ کی فوجیں کوچ پر کوچ کرتی ہوئی دریا پار پہنچ گئیں اور ان کی جنگ جو فوج (مرہٹوں کی) گوش مالی کرنے پر متوجہ ہوئی، روہیلہ فوج کے پیادوں نے پیش قدمی کر کے جنگ شروع کر دی اور خوب کٹ کٹ کر لڑے۔ اِدھر سے دتّا جو مرہٹہ فوج کا سردار تھا۔ اپنی فوج سے آملا اور جی جان سے لڑا۔ اُدھر سے پہلا ہی حملہ ہوا تو ایک تیر دتّا کے پہلو میں بہت کاری لگا۔ مرہٹوں کے ہاتھ پاؤں پھول گئے، وہ دتّا کے مُردے کو دریا کے پار لے گئے، انھوں نے بھی دریا کے پار اُتر کر مار دھاڑ شروع کی اور یہ مرہٹے بھاگنے لگے .... دُرّانیوں نے بھگوڑی فوج کا تعاقب کیا اور اُن میں سے اکثروں کو قتل کر دیا۔[3]

بقول علی ابراہیم خاں " دُرّانیوں نے زخمِ تیر اور بندوق اور تلوار سے سپاہ مخالف کے تئیں منفعل کیا اور باقی نہ چھوڑا کہ ایک تن اُس میں سلامت میدانِ کارزار سے باہر جاوے"[4]

معرکۂ سکندرہ | میر کا بیان ہے" کہ مرہٹوں کی فوج جو ہار کر بھاگ گئی تھی' اُس لشکر کے ساتھ جو میوات کے علاقے میں تھا مل گئی ہے اور اُن کے ارادے ناپاک ہیں، ابدالی نے یہ خبر سُن کر اُن کی طرف بڑھنے کا

---

[1] میر کی آپ بیتی ص ۱۲۰ - خزانۂ عامرہ۔ ص ۱۰۲۔ سرگزشتِ نجیب الدولہ ص ۱۷ - ۱۸ - ملخص التواریخ ص ۱۵م ۔ تاریخ مرہٹہ و ابدالی از علی ابراہیم خان۔ ص ۲۹ [2] بادلی کا میدان شاہ جہاں آباد کے قرب و جوار میں تھا۔ [3] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۲۱۔ خزانۂ عامرہ۔ ص ۱۰۲ بماہ جمادی الآخر ۱۱۷۳ھ میں یہ جنگ ہوئی تھی۔ آزاد بلگرامی نے تاریخ کہی ہے۔ ؎ کرد سلطانِ عصر دُرّانی ❊ قتل دتّا بہ تیغ دشمن کاہ

گفت تاریخ ایں ظفر آزاد ❊ نصرت بادشاہ عالی جاہ ص ۱۴۲

ملخص التواریخ - ص ۲۱۵ - ۲۱۶ [4] تاریخ مرہٹہ و ابدالی۔ ص ۳۰

ارادہ کیا۔ شاہ جہاں (ثانی) کو جو چند مہینے کی برائے نام سلطنت کا گنہ گار تھا، پہلے کی طرح سلاطین میں بھیج دیا اور عالی گہر کے لڑکے جواں بخت کو اس کا ولی عہد مقرر کر کے شہر سے کوچ کر گیا......

جب شاہ ابدالی میوات کے قرب وجوار میں پہونچا اور مرہٹوں نے دیکھا کہ ہمارا حملہ کارگر نہیں ہوتا اور فوج سہم گئی ہے، تو وہ اپنے قدیم معمول کے مطابق بھگدڑ مچاتے ہوئے شاہ جہاں آباد تک آگئے اور دریا عبور کر لیا۔ شاہ نے بھی اُن کا تعاقب کیا۔ اور رات شہر کے قریب بسر کر کے (صبح کو دریا کے) پار اتر گیا۔ جو پایاب تھا۔ جب دریا کے اُس طرف لشکر جما لیا تو اس کی فوج کا سردار جہاں خان آگے بڑھا اور سکندرہ آباد کے قریب ملہار کی فوجوں سے بھڑ گیا۔ شاہ (ابدالی) بھی یہاں سے تین ہزار لشکریوں کو لے کر دو گھڑی میں اس سے جا ملا۔ اُدھر کے سردار (ملہار) میں مقابلے کی ہمت نہ رہی تو وہ اپنی جگہ مرہٹہ سرداروں میں سے ایک کو سونپ کر خود چپکے سے بھاگ گیا۔ اُس (مرہٹہ) سردار نے بہادری کے جوہر دکھائے اور لڑتے لڑتے مارا گیا۔ اس کے سپاہی پسپا ہو کر (ابدالی) کے لشکر جرار کے مقابلے سے بھاگ پڑے اور منتشر ہو گئے، شاہ ابدالی کول تک...... ان کے تعاقب میں گیا۔ اِن بھگوڑوں نے سورج مل کے قلعوں میں پناہ لی اور دو تین دن کے بعد آگے روانہ ہو گئے، شاہی فوج اس کے قلعوں میں سے ایک قلعے پر جو دریائے جون کی دوسری جانب تھا۔ دھرنا دے بیٹھی اور محاصرہ کر کے لوگوں کا ناک میں دم کر دیا۔ زمیں دار مذکور (سورج مل) نے اُن کی مدد کرنے میں اپنا کوئی فائدہ نہ دیکھا تو وہ بھی طرح دے گیا۔ مجبور ہو کر محصورین نے اپنا سفیر بھیجکر صلح کر لی اور قلعہ چھوڑ کر بھاگ گئے[1]

سداشیو راؤ اور دیگر مرہٹہ سرداروں کا شمالی ہند میں آنا جب دتا کے قتل اور ہولکر کے مغلوب ہونے کی خبر دکن پہونچی تو سداشیو راؤ عرف بھاؤ برادر بالاجی راؤ مع نامی گرامی سرداروں اور جرار لشکر و توپخانہ مرہٹوں کی گذشتہ شکست کا انتقام لینے کی غرض سے شمالی ہند آیا۔ طباطبائی کا بیان ہے کہ —

تہیہ تدارک وانتقام کشی از ابدالی و بر انداختن بنیاد سلاطین بابری و نشانیدن بسواس راؤ پسر

[1] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۲۴ - ۱۲۷۔ نیز ملاحظہ ہو۔ خزانۂ عامرہ ۔ ص ۱۰۲ - ۱۰۳ - ملخص التواریخ ص ۲۱۴ - ۲۱۷ - تاریخ مرہٹہ و ابدالی۔ ص ۳۱

تخت سلطنت رکھرا ای ہندوستان از دکھن گردید "[1]

میر نے لکھا ہے کہ " ابھی یہ فوج (ابدالی) دو آب ہی میں تھی جو یہ خبر پھیل گئی کہ (مرہٹوں کی) بڑی فوج جنگ کرنے کے ارادے سے دکن سے آئی ہے، اور آگرے تک پہنچ گئی ہے۔ بس یہاں تک آیا ہی چاہتی ہے، نجیب الدولہ نے پورب کے سرداروں مثل شجاع الدولہ، احمد خان بنگش، اور حافظ رحمت خان (روہیلہ) وغیرہ کو اپنے ساتھ ملا لیا۔ اور سب کو ملک (میں حصہ) دینے کا لالچ دیکر خلعت دی، اور (مرہٹوں سے) جنگ کرنے پر آمادہ کر لیا۔"

" انھیں دنوں 'بھاؤ' جو مرہٹوں کا بڑا سردار تھا اپنے بھاری لاؤ لشکر کے ساتھ سورج مل کے علاقے سے گزرا۔ وزیر (عماد الملک) اور راجا اُسے بہلا پھسلا کر ساتھ لے آئے اور شہر پر قبضہ کر لیا۔ یعقوب علی خاں، جو شاہ درانی کے وزیر شاہ ولی خاں سے قرابت بھی رکھتا تھا (اور اُن دنوں دلّی میں شاہی قلعدار تھا) یہ سوچ کر کہ شاہی فوج دریا کے اُس طرف موجود ہے، اور وہ مدد میں دریغ نہ کرے گی، (مرہٹوں سے) مصروفِ جنگ ہو گیا، دکنی فوج نے قلعے کا محاصرہ کر کے اُسے فتح کر لیا اور اکثر مکانات شاہی کو جو خوبصورتی میں اپنا نظیر نہ رکھتے تھے۔ خاک میں ملا دیا۔ چونکہ دریا کا (برسات کے باعث) پار کرنا مشکل تھا، اور شاہ ابدالی وہاں سے گزر نہیں سکتا تھا، خان مذکور (یعقوب علی خان) نے راجا سے صلح کر لی اور قلعے سے نکل آیا۔ معاہدے کی رو سے کسی نے اس سے روک ٹوک نہ کی "[2]

بقول آزاد بلگرامی اور علی ابراہیم خان " بسواس راؤ داخل قلعہ ہوا اور جو کچھ مال و اسباب کارخانجات قدیم بادشاہی میں تھا سب پر قابض و متصرف ہوا، اور

---

[1] ملخص التواریخ۔ ص ۱۴۷۔ تاریخ مرہٹہ و ابدالی۔ ص ۳۲، خزانۂ عامرہ۔ ص ۱۰۳۔ [2] میر کی آپ بیتی ص ۱۲۸-۱۲۷ ــ نیز ملاحظہ ہو، خزانۂ عامرہ۔ ص ۱۰۴ - ۱۰۵۔ تاریخ مرہٹہ و ابدالی۔ ص ۳۸۔ ملخص التواریخ۔ ص ۱۴۸-۱۴۰

چھت چاندی کی جو دیوانِ خاص میں تھی اس کو توڑکر بہت سی چاندی انبار کرکے سترہ لاکھ روپیہ بنواکر سکّہ اپنا ڈالا[1] بعد ازیں قدیم شریف، سلطان المشائخ نظام الدین اولیار کی درگاہ اور فردوس آرام گاہ (محمد شاہ) کے مزار سے متعلقہ سونے چاندی کے آلات اپنے قبضے میں کرلئے۔[2]

دلی سے میر کا کوچ اس زمانے میں میر راجا جگل کشور کے ہاں ملازم تھے، مگر دہلی پر آئے دن آنیوالی مصیبتوں سے تنگ آکر انھوں نے شہر چھوڑنے کا مصمم ارادہ کرلیا اور راجا سے رخصت طلب کی، بقول میرؔ (میں) راجا کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کی کہ زمانے کے ہاتھوں سخت پریشان ہوں۔ چاہتا ہوں کہ شہر سے نکل جاؤں اور جہاں سینگ سمائیں چلا جاؤں، ممکن ہے اسی طرح کچھ آسودگی نصیب ہوجائے انھوں نے میرے ساتھ رعایت کی اور مجھے رخصت کردیا۔[3]

بال بچّوں کو لے کر میر نکل پڑے، دن بھر میں ۸ - ۹ کوس کی مسافت طے ہوسکی، رات ایک سرائے میں ایک درخت کے نیچے گزارنی پڑی، اگلی صبح کو اُدھر سے راجا جگل کشور کی بیوی کا گزر ہوا۔ انھوں نے ان مجبوروں کی دستگیری کی اور اپنے ساتھ رسانہ[4] تک لے آئیں اور اُن کے ساتھ طرح طرح کے سلوک کئے۔[5]

میر کا کامان جانا راجا جگل کشور کی بیوی کے ساتھ میر کامان[6] گئے، اپنے اہل وعیال کے ساتھ عشرۂ محرم میں وہیں قیام کیا۔ بعد ازیں مکھیر گئے۔[7]

---

[1] خزانۂ عامرہ - ۱۰۵ - تاریخ مرہٹہ و ابدالی - ص ۳۸ - ملخص التواریخ ص ۲۰/۴ [2] خزانۂ عامرہ ص ۱۰۵ ملخص التواریخ ص ۲۰/۴ اقبال نامہ (قلمی رام پور) ص ۳۴۹ تاریخ مظفری (ق) ص ۸۵ ب۔

[3] میر کی آپ بیتی - ص ۱۲۸ - صحیفۂ اقبال (قلمی) ص ۸۷ (الف) و (ب) [4] یہ مقام ہندوؤں کا تیرتھ اور سورج مل کے قلعوں سے آٹھ کوس اِدھر ایک قصبہ تھا۔ [5] میر کی آپ بیتی - ص ۱۲۸ - ۱۲۹

[6] یہ مقام رسانہ سے تین کوس پر راجا جے سنگھ والئ جے پور کی سرحد پر تھا۔

[7] میر کی آپ بیتی - ص ۱۲۹

منکھیر میں قیام | ایک دن صفدر جنگ کے سابق خزانچی لالہ رادھا کشن کا بیٹا، بہادر سنگھ میر کے پاس آیا اور انھیں اپنے ساتھ لے گیا اور ان کی مدد و اعانت کی، کچھ دن سکھ چین سے بسر ہوئے۔[۱]

میر کی عسرت اور تنگدستی | میر کے لئے یہ زمانہ بڑی مصیبت اور عسرت کا تھا۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ اُن کے پاس کھانے پینے کی اشیاء تک نہ ہوتی تھی۔ اُن کا بیان ہے۔

"ایک دن کھانے پینے کا سامان نہ ہونے کے باعث پریشان بیٹھا تھا۔ جی میں آئی کہ اعظم خان کلاں جو فردوس آرام گاہ (محمد شاہ بادشاہ) کے عہد میں شش ہزاری امیر، اور نہایت کریم النفس انسان تھا، کے لڑکے اعظم خان سے ملا جائے تو شاید (وہ امداد کرے اور) کچھ دن سکھ سے گزر جائیں۔ (چنانچہ) گیا، اور سورج مل کے طویلے میں اس سے ملا جو دلی کے خانہ خرابوں کی نئی جائے پناہ بنا ہوا تھا۔ اُس عزیز نے خدا بخشے، میری خیر و عافیت معلوم کی، میں نے اپنا دُکھڑا سنایا (تو) سننے والے بہت متاثر ہوئے۔"[۲]

اعظم خاں خود مفلسی اور عسرت کے شکار تھے، اُن کے پاس نقدی تو کچھ نہ تھا۔[۳] لیکن اُس نے "اصرار کر کے حلوے کی قاب اور مٹھائی کا خوان میرے گھر بھجوا دیا۔ اور مجھے ہنسی خوشی رخصت کیا، دو دن اس مٹھائی پہ گزر ہوئی۔"[۴]

تیسرے دن راجا جگل کشور کے چھوٹے لڑکے بشن سنگھ نے میر کو اپنے پاس بلایا اور اُن کی ضروریات کا سب سامان مہیا کر دیا۔[۵]

(باقی)

---

[۱] میر کی آپ بیتی ص ۱۲۹۔
[۲] " ص ۱۲۹ - ۱۳۰
[۳] " ص ۱۳۰ - ۱۳۱
[۴] " ص ۱۳۱
[۵] " ص ۱۳۱

جمیل الزہاوی، عراق کا نامور شاعر

جناب مولوی محمود الحسن صاحب ندوی ایم، اے علیگ، ریسرچ اسکالر شعبۂ عربی مسلم یونیورسٹی

زہاوی پر کچھ لکھتے وقت مجھے ڈاکٹر عبدالکریم جرمانوس کے وہ جملے یاد آرہے ہیں جو انھوں نے اس عظیم عراقی شاعر کے بارے میں تحریر کئے تھے، حسنِ اتفاق سے رفائیل بطی کی مرتبہ کتاب "الادب العصری فی العراق" اس وقت ہاتھ میں ہے۔ اس میں زہاوی کی تصویر جرمانوس کے فکر انگیز جملوں کی پوری طرح تائید کرتی ہے۔ اس نے لکھا ہے۔

"زہاوی کے چہرہ سے اسلامی مشرق کے پرجوش، نیک نیت، اور فلسفی شاعر کی خصوصیات آشکارا ہوتی ہیں، اس کے لمبے پریشان بال، بے ترتیب داڑھی اور بے رونق آنکھیں، مشرق کے پریشان ماحول کی غمازی کرتی ہیں" معارف اکتوبر ۱۹۵۹ء مرتبہ محمود الحسن ندوی

بلاشبہ اس کی پرشکن چوڑی پیشانی، خشخشی اور منتشر داڑھی کے چند بے ترتیب گچھے، ہونٹوں پر سایہ فگن مونچھیں، سر پر لٹکے ہوئے لمبے لمبے بالوں کی لٹیں، غم کی تلاطم آمیز گہری خموشیاں لئے ہوئے بے رونق آنکھیں زہاوی کی شخصیت، افکار اور اس کے جذبات کی صحیح ترجمانی کرتی ہیں، اس کی صورت اس کی شاعری ہے اس کو دیکھ کر جو نقشہ ذہن میں آتا ہے، افکار کے جیسے نقوش ابھرتے ہیں اور ہمارے دل میں جو اثر مرتب ہوتا ہے وہ سب اس کی شاعری میں پائے جاتے ہیں،

اس کی شاعری میں فلسفہ ہے تشکیک ہے، ماہیتِ انسان کا جدید سائنسی تصور ہے، مذہب و اخلاق ہے، بغاوت اور وفا کا درس ہے۔ سیاسی و اجتماعی زندگی کے مسائل ہیں، محبت ہے

فراق و وصال کی دھوپ چھاؤں ہے، غم کی شدت اور تلخیوں کا بوجھ ہے، آلامِ حیات کے آنسو ہیں مایوسیوں کی تاریکی اور امید کی روشنی ہے حوصلہ ہے اور احساسِ شکست بھی، بیزاری و الفت کے پہلو میں اُلفت و ہمدردی کا ترانہ ہے، وہ سامراج کا مداح ہے اور اس کا مخالف بھی، وہ رسم و رواج کی بیڑیوں سے آزاد ہونے پر لوگوں کو آمادہ کرتا ہے اور آزادی و علم کا زبردست داعی ہے وہ حقوقِ نسواں کا مبلغ جہالت و تاریکی کا دشمن ہے، وہ عثمانیوں سے محبت بھی کرتا ہے اور نفرت بھی وہ عرب قوم پرستی کی دعوت دیتا ہے مگر اسلام کی وسیع تعلیمات، انسانیت کا عالمگیر مفہوم، اخلاق کا کائناتی تصور اور زندگی کا ایک انقلابی مفہوم اس کے افکار سے کبھی نہیں جدا ہوتے، زہاوی بظاہر ان متضاد اوصاف کا شاعر ہے۔ یہ تضاد ان لوگوں کے لئے اور گہرا اور حیرت انگیز ہو جاتا ہے جو اشیاء کو اس کے ظاہر سے پہچانتے ہیں جن کے پرکھنے کا معیار سطحی ہوتا ہے، اس طرح ظاہری اختلافات کے پیچھے جو فکری اتحاد اور جذبہ کی وسعت موجود ہے وہاں تک اس کی نگاہیں نہیں پہنچتیں، علم و انسانیت کی بلند ترین چوٹی جہاں سے فلسفی اور شاعر کائناتِ انسانی پر نظر ڈالتا ہے اور کبھی تہذیبِ انسانی کے ایک پہلو اور کبھی دوسرے پہلو پر جو زور دیتا ہے۔ کوتاہ نظروں کے لئے پیچیدگی پیدا کر دیتی ہے، زہاوی علم و انسانیت کی جس بلند چوٹی پر فائز تھا اس کے جذبات کی جو رنگا رنگی تھی اور اس میں جو وسعتیں تھیں وہ اس کی شاعری میں بظاہر تضاد بن کر نمودار ہوئیں اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جہاں اس پر اور بہت سے اعتراضات عائد ہوئے اس میں سے ایک یہ بھی تھا کہ اس کی شاعری متضاد خیالات سے پُر ہے۔ اور حقیقت تو یہ ہے کہ تضاد ہونا کوئی قابلِ اعتراض بھی نہیں کیونکہ انسانی فکر کوئی جامد مادی شئے نہیں جو ایک بار فطرت سے ملی ہو اور پھر ساری عمر اسی حالت میں باقی رہے بلکہ یہ انسانی دماغ کی جدوجہد اور اس میں تبدیلیوں سے متاثر ہوتی ہے، انسان جس جگہ سے سفر کا آغاز کرتا ہے، منزل تک پہنچتے پہنچتے نہ جانے کتنی بار اسے ٹھوکریں لگتی ہیں، درماندگی سے واسطہ پڑتا ہے، پیچیدہ راہیں اسے غلط راہوں پر ڈال دیتی ہیں، پھر وہ سنبھلتا ہے بالآخر وہ منزل سے قریب ہوتا ہے یہی حال انسانی افکار کا ہے اس کی تو منزلیں بھی بدلتی رہتی ہیں لیکن ہمیشہ صداقت کی تلاش انسانی فکر کو نئی نئی راہیں دکھاتی ہے جس قدر شدید تلاش کی تڑپ ہوگی اسی قدر

راہیں دشوار سے دشوار تر ہوتی جاتی ہیں لیکن راہ کی پیچیدگیاں اور جستجو کی شاخ در شاخ زمینوں سے قطع نظر اگر غور کیا جائے تو ہمیں ایک ہی پیشِ جادواں کا ادراک ہوتا ہے، انسانی فکر وجذبہ کا تمام تر کارنامہ اس کے سوا اور کیا ہے کہ وہ ایک حسن برتر کے پیچھے اپنی پوری قوتوں کے ساتھ دوڑ رہا ہے ہمیں زہاوی کے یہاں اسی حقیقت کا پتہ چلتا ہے اس کی منزل بلاشبہ ستاروں سے آگے ہے اس کی فکر کبھی ستاروں سے اُلجھ کر نہیں رہ جاتی بلکہ اس کی مشرقی روحانیت کی تیز نگاہیں اس مادی کائنات کے پیچھے کچھ اور تلاش کرتی ہیں وہ اس تلاش میں کبھی تھک جاتا ہے، شکوک اس کے قدم تھام لیتے ہیں کبھی جھنجھلاتا ہے اور کبھی شوخیاں بھی کرتا ہے لیکن جستجو کی عظیم قوت ہمیشہ اس کو سہارا دیتی ہے، چنانچہ نہ وہ اسلام کا منکر ہے اور نہ مشرق سے بیزار و مایوس، البتہ اس کے چہرے پر تھکن کے آثار نظر آتے ہیں ابو العلاء المعری کی قنوطیت کا سایہ نظر آتا ہے لیکن کہیں بھی وہ تھک کر بیٹھ نہیں جاتا۔ زہاوی کے افکار میں ایسا ارتقائی عمل ہے جو برابر جاری ہے اور ہر قدم حسن سے حسن تر کی جانب اٹھتا ہے، وہ عقل کے استعمال پر زور دیتا ہے، حق وسچائی کی تبلیغ کرتا ہے اور آزادی وحریت کے نغمے گاتا ہے، ان نغموں میں ایک باغی کی للکار، ایک مصلح کا وقار اور فلسفی کا تفکّر پایا جاتا ہے۔

مختصراً اس کی شخصیت کا تعارف کراؤں گا اس کے بعد اس کے افکار جن کا دائرہ سماجی، معاشی اور سیاسی مسائل تک وسیع ہے اس پر روشنی ڈالوں گا، اس تجزیہ وتنقید سے جہاں اس کی شاعری کی نیرنگی نمایاں ہوگی وہیں اس کا مقام اور اس کے فن کی حیثیت نمایاں ہوگی۔

زہاوی بغداد میں ۱۸۶۳ء کے اندر پیدا ہوا۔ اس کے اجداد کا نسب خالد بن ولید سے ملتا ہے اس کے دادا ملا احمد "زہاو" چلے گئے تھے "زہاو" کرمشاہ کے حدودِ مملکت کا ایک حصّہ تھا وہاں انھوں نے ایک شریف کردی گھرانے کی لڑکی سے شادی کرلی جس سے زہاوی کے والد محمد فیضی الزہاوی پیدا ہوئے "زہاو کی نسبت سے یہ لوگ زہاوی کہلائے"

(تاریخ الادب العصری فی العراق، رفائیل بطی ص۶)

"زہاوی کی تعلیم مروجہ طرز پر ہوئی اور ابتدائی مدرسہ میں داخل کیا گیا۔
(مصادر الدراسۃ العربیۃ جلد دوم ص۲۹۹ مؤلفہ یوسف اسعد داغر)

اس کے والد بغداد کے مفتی تھے، اس لئے بھی تعلیم و تربیت کا ماحول مشرقی تھا، اس نے علوم قدیمہ کی اعلیٰ تعلیم حاصل کی تھی وہ لکھتا ہے "میں نے قدیم علوم کو بہت حاصل کیا لیکن مجھے پسند نہیں آیا، البتہ جدید علوم نے مجھے اپنی طرف کھینچ لیا" (دیوان الزهاوی، مرتبہ ڈاکٹر یوسف نجم ص۱۷۳)

بچپن ہی سے طبیعت آزاد پسند تھی پابندیوں اور قیود سے نفرت کرتا تھا، اور جب جوان ہوا تو وہ آزاد طبیعت اور رنگ لائی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جوانی کی دیوانگی اور سرمستیوں سے وہ خوب کھیلا ہے اس کی طبیعت اور ذہن ہر میدان میں نشو و نما پاتے رہے، فارسی اور ترکی زبانوں پر اسے غیر معمولی قدرت تھی بالخصوص ترکی ہی کے ذریعہ جدید فلسفہ اور ادبی رجحانات سے واقف ہوا۔ وہ ان زبانوں کے علاوہ کسی بھی مغربی زبان سے آشنا نہیں تھا اس لئے اس کے علمی اور ذہنی ارتقاء کا واحد سہارا ترکی زبان تھی چنانچہ اس پر بہت اچھی قدرت تھی، فلسفہ سے دلچسپی جوانی میں پیدا ہوئی لیکن جدید فلسفہ سے تعلق ترکی کے ذریعہ ہوا۔

ناصر الحانی لکھتا ہے۔ "زهاوی مغربی زبان سے نابلد تھا۔ البتہ اسے دو مشرقی زبانوں فارسی و ترکی میں مہارت تھی، بلا شبہ اس نے اپنے علمی و فلسفیانہ ثقافت کو ان مغربی کتب سے سیراب کیا جن کا ترجمہ ترکی میں ہوا تھا" (محاضرات عن جمیل الزهاوی ص۲)

زهاوی کی زندگی کا بڑا حصہ اس دور میں گذرا جب سلطان عبد الحمید عثمانی سلطنت کی بیمار و مضطر زندگی کو بچانے کی کوشش میں مصروف تھا۔ عرب مملکتوں پر اس کا اقتدار اگرچہ کمزور ہو گیا تھا۔ تاہم ولاۃ قسطنطنیہ سے مقرر ہو کر آئے تھے، سیاسی انتشار، داخلی و خارجی سازشوں کا خطرہ اور مغربی طاقتوں کی ریشہ دوانیاں اور ان کا دباؤ خلافت کے سیاسی استحکام کو متزلزل کر چکی تھیں، ایسے دور میں سلطنت کے استحکام اور اقتدار کو بچانے کی آخری جد و جہد میں مملکت کی پوری قوتوں کو یکجا اور تیزی سے استعمال کرنے کی غرض سے ان میں مرکزیت پیدا ہو گئی تھی ایسی حالت میں تشدد کو سر اٹھانے کے بہت سے مواقع نکل آتے ہیں چنانچہ اس دور میں ہمیں خلافت کے تمام حصوں میں استبداد اور تشدد نظر آتا ہے، ان حالات کا زهاوی پر بہت اثر ہوا جس کا اظہار

اس کی شاعری میں ملتا ہے، تیس سال کی عمر ہونے سے پہلے وہ مجلس المعارف کا ممبر متعین کیا گیا، اس کے بعد ہی مطبعۃ ولایۃ کا نگراں ہوا۔ ذہانت اور ذوق کی بنا پر اسے سرکاری رسالہ "الزوراء" کا ایڈیٹر بنایا گیا۔ وہ محکمہ COURT OF APPEIL کا بغداد میں ممبر بھی منتخب ہوا۔ پچیس سال کی عمر میں داء النخاع بیماری لاحق ہوئی جس سے ہمیشہ کے لئے اس کی زندگی تلخ ہوگئی، نیز پچپن سال کی عمر میں اس کا بایاں پاؤں شل ہوگیا، اس سے اس کی زندگی اور افسردہ ہوگئی، خلیفۃ المسلمین کی دعوت پر وہ استنبول بھی گیا۔ راہ میں مصر کے چوٹی کے علماء و ادباء نے اس کو خوش آمدید کہا۔

استنبول میں اس کی ذات پڑھے لکھے لوگوں کا مرکز بن گئی، شعراء، ادباء اس سے ملتے رہے، اخباروں و رسالوں کے اڈیٹر آنے جانے لگے چنانچہ خلیفہ کو اس کا علم ہوا تو اس نے خطرہ کو محسوس کرکے اس کی نقل و حرکت پر پابندی عائد کردی، ایک سال بعد جب زھاوی نے لوٹنے کا ارادہ کیا تو خلیفہ نے ایک وفد کا ممبر بناکر یمن کی اصلاح کے لئے بھیج دیا، سال گزرنے کے بعد پھر دار الخلافہ واپس آیا اور حسن خدمات کے صلہ میں تمغۂ مجیدی کا مستحق قرار دیا گیا، یہاں دوبارہ آنے کے بعد اسکو محسوس ہوا کہ وہ اب جاسوسوں کے شکنجے میں جکڑا ہوا ہے اس سے وہ بے حد متاثر ہوا اور بددل ہوکر وطن لوٹنے کا ارادہ کیا مگر خلیفہ نے اس خطرہ سے اجازت نہیں دی کہ کہیں اور نہ چلا جائے اس اثناء میں اسے طرح طرح کی تکلیفوں سے گزرنا پڑا۔ بالآخر اکتا کر ایک نظم میں عبد الحمید کی سیاست پر سخت تنقید کی اور اسے پڑھ کر سنایا، جاسوس ہر طرف پھیلے ہی تھے انھوں نے خلیفہ تک پہونچادیا اس کے نتیجہ میں اُسے قید کردیا گیا اور پھر عراق بھیجدیا گیا۔

بغداد آنے کے بعد شہر کے ایک با اثر شخص نے جس کا تعلق وہابی جماعت سے تھا اس کے خلاف والی عراق کے کان بھرنا شروع کردیئے اور یہ شکایت کی کہ وہ سلطان کے خلاف سیاسی سرگرمیوں میں مشغول رہتا ہے اور اس کی سیاست کا زبردست مخالف ہے اس کے علاوہ اس شخص نے کفر و زندقہ کا اتہام بھی لگایا، اس زمانہ میں عراق کا گورنر عبد الوہاب باشا البانی تھا اس نے زھاوی کو عراق سے جلاوطن کرنے کا حکم صادر کیا، زھاوی کی طبیعت پر یہ حادثہ بہت شاق گذرا،

چنانچہ انتقاماً اس نے ردِ وہابیت پر ایک کتاب الفجر الصادق تحریر کی، ادھر ترکی میں نئے تصورات کی مقبولیت اور باہر سے نوجوانانِ ترک کے دباؤ نے خلیفہ کو ۱۹۰۸ء میں دستوری حکومت کے اعلان پر مجبور کیا۔ اس دستور کی حمایت اور اس کے فوائد عوام تک پہنچانے میں زہاوی نے نمایاں حصّہ لیا۔ انقلابِ عثمانی کے پہلے سال زہاوی نے دارالخلافہ کا سفر کیا۔ وہاں اسے "مکتب الملکی" جو مشہور ترین ادارہ تھا اس میں اسلامی فلسفہ کا استاد مقرر کیا گیا، نیز دارالفنون میں شعبۂ ادب کے اندر عربی ادب کا پروفیسر بھی مقرر ہوا۔ تعلیم و تعلم سے جو وقت بچتا تھا، اس میں وہ ترکی کے نامور علمی رسالوں میں فلسفہ پر مقالے لکھتا تھا لیکن پرانے امراض نے شدت اختیار کر لی اور وطن کی محبت نے پھر اُسے عراق پہنچا دیا۔ جہاں وہ لاء کالج میں اُستاد مقرر ہوا۔ ساتھ ہی اس وقت کے دو ممتاز علمی و ادبی رسالوں "المقتطف" اور "المؤید" میں مضامین و نظمیں لکھنے لگا "المؤید" ہی میں زہاوی کا وہ معرکۃ الآراء مضمون "عورت اور اس کا دفاع" کے عنوان سے شائع ہوا جس نے عالمِ عربی میں تہلکہ مچا دیا، بغداد میں لوگوں کے جذبات بہت مشتعل ہوئے، لوگوں کا خیال تھا کہ اس نے شریعتِ اسلامی پر حملے کئے ہیں مشتعل جذبات نے احتجاج کی شکل اختیار کر لی چنانچہ مظاہرین کی جماعت والیِ عراق کے پاس گئی اور مطالبہ کیا کہ اس کو لاء کالج کی پروفیسری سے علیحدہ کر دیا جائے، آخر گورنر کو عوام کے مطالبہ کے آگے جھکنا پڑا۔ بغداد میں زہاوی کے خلاف اتنا زبردست پروپیگنڈہ تھا کہ اس کی جان خطرہ میں پڑ گئی تھی، اس نے گھر سے نکلنا ترک کر دیا، اُسی زمانہ میں اُس نے اپنی کتاب "الجاذبیۃ و تعلیلہا" شائع کرایا، ایک اور رسالہ طبعی و فلکی مسائل سے متعلق المقتطف میں شائع ہوا۔

جب عراق کے گورنر ناظم پاشا کی جگہ جمال پاشا مقرر ہوا تو لاء کالج کی پروفیسری دوبارہ مل گئی، اور بغداد سے ڈپٹی منتخب ہو کر استنبول گیا جہاں عثمانی پارلیمنٹ میں متعدد مواقع پر عربوں کے حقوق کی پُر زور وکالت کی اور جب جنگِ عظیم کے بعد عراق پر برطانیہ کا قبضہ ہوا تو مجلسِ معارف کا ممبر بنایا گیا۔

(الادب العصری فی العراق ص ۱۵۔)

مزید برآں عثمانی قوانین کے ترجمہ کی کمیٹی کا صدر بھی مقرر ہوا اور جب عراق میں قومی حکومت قائم

ہوئی تو مجلس الاعیان کا ممبر ہوا۔ اس عہدہ پر سنہ ۱۹۲۵ - ۱۹۲۹ء تک فائز رہا۔ عمر کے باقی چند سال بھی ملک میں سیاسی معاشرتی اور معاشی مسائل کے حل کرنے میں لگا رہا۔ اس نے ملک کے تمام باشندوں کو یکساں حقوق دلانے اور عورتوں کے حقوق کی مدافعت کرنے میں آخر عمر تک جد وجہد کی لیکن زندگی کی رفتار کبھی نہ کبھی رُکتی ہی ہے چنانچہ زھاوی نے ۷۳ سال کی عمر میں اس دنیا کو خیرباد کہا، زھاوی کی زندگی انیسویں صدی کے نصف آخر سے شروع ہو کر بیسویں صدی کے نصف اول پر ختم ہوتی ہے، اس طویل عرصہ میں اُس نے دنیا کی سیاسی زندگی کے بہت سے نشیب وفراز دیکھے، معاشی وسیاسی میدانوں میں تبدیلیاں دیکھیں، انسانی افکار کے انقلابات دیکھے غرضیکہ ایک نئی دنیا کے ظہور اور اس کے مخصوص علامات کا مشاہدہ کیا۔ بلاشبہ ایک خاص دائرہ میں ان حوادث میں پُرجوش حصہ لیا، یہی وجہ ہے اس کی شاعری پر اس کے افکار ونظریات کی گہری چھاپ ہے اس کے دل کی دھڑکنیں اس کے جذبات کی آزادی دراصل اس کی شاعری ہے۔

زھاوی شاعر ہے یا فلسفی یا عالم ؟ اس کا جواب بڑی حد تک اس پر موقوف ہے کہ شاعری کے بارے میں ناقد کا تصور کیا ہے، اس دور نے انسانی فکر کے جہاں اور بہت سے میدانوں میں انقلابی تبدیلیاں پیدا کی ہیں وہیں ادب وتنقید دونوں میں غیر معمولی تغیرات واقع ہوئے ہیں، اس لئے ادب کا وہ تصور جو انیسویں صدی کے آخر میں مشرقی ادب کے اندر پایا جاتا تھا وہ تیزی سے بدلنا شروع ہوا کیونکہ ادبی تخلیق کے محرکات میں تبدیلی اور وسعت پیدا ہوئی، پسندیدگی وناپسندیدگی کا معیار بدلا اس میں تنوع پیدا ہوا، انسان کے معاشی، سیاسی اور اخلاقی تعلقات اور باہمی تصورات اس سے متاثر ہوئے، غم کا انداز بدل گیا۔ اور خوشی کے پیمانے نیا روپ اختیار کرنے لگے۔ اس کا لازمی اثر یہ ہوا کہ شعر وادب کے موضوعات اور میں ایسی تبدیلی ہوئی جو پرانے معیاروں سے مختلف تھی، یہی تبدیلیاں ہمیں زھاوی کے یہاں ملتی ہیں، شعر کے بعض عناصر ممکن ہے اس کے یہاں کم پائے جاتے ہوں مثلاً تخیل کی فراوانی اور تشبیہات کی شادابی کا فقدان ہو اس نے بعض نظموں میں بحر وقافیہ کی پابندی نہیں کی ہے لیکن یہ خامی اس کے جذبات کی گرمی اور احساس کی تیزی سے پوری ہو جاتی ہے، البتہ جہاں خالص علمی مسائل نظم کرتا ہے ظاہر ہے اس میں مبالغہ اور تخیل سے زیادہ حقیقت پسندی سے کام لیتا ہے، ایسے مضامین اس کے یہاں

بکثرت ملتے ہیں جس میں تخیل اور صنعت گری بالکل مفقود ہے اور اس میں عقلی استدلال سے کام لیا گیا ہے اسی لئے محمود عقاد کا خیال ہے کہ زھاوی کی شاعری علم و فکر کی منظوم دستاویز ہے یہ کسی حد تک صحیح بھی ہے

(ساعات بین الکتب ص ۱۹۲)

زھاوی شاعری کا ایک واضح تصور رکھتا تھا چنانچہ اس کا اظہار اپنی رباعیات کے مقدمہ میں کیا ہے ہوسکتا ہے اس سے ہم مکمل اتفاق نہ کریں تاہم دنیا کی متعدد زبانوں میں لکھنے والے بہت سے ادیب و نقاد اس نقطۂ نظر کو پسند کرتے ہیں، وہ لکھتا ہے "شعر وہ ہے جو شاعر اپنے احساس کو محسوس کر کے مترنم اوزان میں نظم کرتا ہے اور جس سے سامع متحرک ہو، میں شعر کے لئے قواعد کا قائل نہیں ہوں یہ اصول سے ماوراء ہوتے ہیں، اسے بیڑیوں اور زنجیروں سے جکڑا نہیں جا سکتا، اس کی مثال اس جاندار شئی کی سی ہے جو نشوو ارتقاء کے راستہ پر گامزن ہو، شعر زمانے کے مطابق جدید ہوتا رہتا ہے، اس کا مستحق بھی ہے، وہ ادنیٰ سے اعلیٰ، بسیط سے مرکب کے اصول کا قائل ہے، میں مبالغہ اور ہر غیر حقیقی چیز سے بچا کر اپنی شاعری کو فطری زندگی میں لیجانا پسند کرتا ہوں، شاعر کے لئے یہ بالکل موزوں ہے کہ وہ ان تقالید سے بچے جو اُسے سلف سے ملی ہیں اس کو وہی کہنا چاہئے جو اس نے محسوس کیا ہے۔

چنانچہ میں ہمیشہ ان راستوں سے بچتا ہوں جن پر دوسروں کے قدم آواز دیتے ہوں، میرا یہ اعتقاد ہے کہ آزادی تقلید سے برتر ہے، میں نے حسب استطاعت شعر کو صفت لفظی اور باطل خیالات سے دور رکھنے کی کوشش کی ہے، اس کو حقیقت سے منطبق کیا، مبالغہ سے بچایا اور زمانے کے مزاج سے ہم آہنگ کیا ہے، نظم میں چند بیتوں کے بعد جب وہ ایک فصل سے دوسری فصل کی طرف منتقل ہوتی ہو تو قافیہ میں تبدیلی کو جائز سمجھتا ہوں، میں شاعر کے لئے روا سمجھتا ہوں کہ جس وزن پر بھی چاہے شعر کہے، اس سلسلہ میں خلیل یا دوسروں کے اوزان کے بارے میں کوئی تفریق نہیں، جدت کی طرف حوصلہ پسند طبیعت مائل ہوتی ہے، تجدید سے میری مراد یہ نہیں ہے کہ عرب شعراء مغربی شعراء کے احساسات کی تقلید کریں کیونکہ ہر قوم کا مخصوص احساس ہوتا ہے جسے دوسری قوم محسوس نہیں کرتی مثلاً موسیقی ہے، اگر عربی اور مغربی شعر کا باہمی ترجمہ کیا جائے تو اس کا زیادہ تر حسن جاتا رہتا ہے لیکن جب مترجم اس میں تصرف کر کے اسے اپنی قوم کے

شعور سے قریب لاتا ہے یا ایسے احساسات جو دونوں قوموں میں مشترک ہوں اس کی عکاسی کرتا ہے تو اس کی خوبی باقی رہتی ہے (محاضرات عن جمیل الزھاوی، ناصر الحانی ص۱۶-۱۷)

شاعری کے بارے میں زھاوی کے یہ خیالات تفصیل سے اس کے اشعار میں کارفرما نظر آتے ہیں، اس کی نظمیں، غزلیں اور رباعیات اسی فکر کی ترجمانی کرتی ہیں، وہ ایک عالم کی طرح اپنے اشعار میں فکر و استدلال سے کام لیتا ہے اور سامع کے احساسات کو اپیل کرنے کے ساتھ اس کے دماغ کو بھی مطمئن کرنا چاہتا ہے اس کی نظم " الشعر مرآۃ " استدلال کی اچھی مثال ہے اس میں وہ شعر کی افادیت بیان کرتا اور اپنے مدعا کو ثابت کرنے کے لئے ایک شاعر سے زیادہ عالم کی دلیل پر دلیل دیتا چلا جاتا ہے اس میں جذبہ، تخیل سے کام نہیں لیتا، اس طرح یہ نظم خالص فکری مجادلہ بن کر رہ جاتی ہے مگر جب اس کی یہی عالمانہ شان احساس کی شدت، جذبہ کی آنچ اور خیال سے پر پرواز مستعار لیتی ہے تو وہ بہترین ادبی شہ پارے تخلیق کرتا ہے، اس قسم کی نظموں میں ' العلم والجہل '، ' خطی ہو النظر '، ' حکمۃ فی الشعر '، ' لم تدم لنا '، اور ' الا انا وحدی ' وغیرہ نمونہ کی مثالیں ہیں، خاص طور پر موخر الذکر اپنے لہجہ کے سوز و گداز مترنم بحر، اور برجستگی کے اعتبار سے بہت موثر ہے، اس کو پڑھ کر روح کو تسکین اور مسرت ملتی ہے ؎

(۱) روض وبستان — ورد وریحان (۲) تزداد آلامی — عاما علی عام
بلابل تشجو — منهن الحان اهکذا اشقی — فی کل ایامی
تمشی ذرافات — حور وولدان فاین آمالی — واین احلامی
الکل مرتاح — الکل جذلان اذدنا حتفی — تزول آلامی
الناس فی رغد فلیس لی شیٔ
الا انا وحدی سوی الردی یجدی

(۳) للقوم احقاد ÷ علی تزداد کم کادلی کیدا ÷ للؤم اغداد
کان قومی عن ÷ نهج الهدی حادوا انی وان جاءت ÷ علی بغداد
اهدی لها حبی
هذا الذی عندی

(۴) نبایتی انہارت : تجارتی یارت سعادتی ولت : تعاستی زادت

جسارتی قلت : بلادتی خارت عصفورتی مرّت : حمامتی طارت

لقد اتی نحسی

وقد مضی سعدی

ان اشعار میں زھاوی نے اپنے درد و کرب کا جس پُر زور مایوسانہ لہجہ میں اظہار کیا ہے وہ ایک حساس قاری کے احساسات کو جگانے کے لئے کافی ہیں، اس میں شعریت بہت حسین انداز میں پائی جاتی ہے الفاظ کی تراکیب میں جو چستی ہے اس نے اشعار میں روانی اور ترنم پیدا کر دیا ہے، یہ ترنم اس آبشار کے مانند ہے جو متوسط درجہ کی اونچائی سے گرتا مگر زیادہ پُرشور اور متلاطم نہ ہو لیکن تیز اور نغمگیں ہو۔

شاعری کی مقصدیت زھاوی کا بنیادی تصور ہے۔ اس نے رسوم و قیود سے بالاتر ہو کر آپ بیتی اور جگ بیتی کو شاعری کا موضوع بنایا ہے کیونکہ اس کے نزدیک شاعری کا منصب نہ صرف انسانی جذبات افکار کی ترجمانی کا ہے بلکہ رہنمائی اور تعمیرِ حیات کا بھی، اس ترجمانی میں وہ صداقت، حسن اور SPONTANEITY آمد کا بنیادی طور پر قائل ہے۔ میرے خیال میں زھاوی پہلا عرب شاعر ہے جس نے شاعری میں پورے خلوص اور سچائی کے ساتھ انفرادی و اجتماعی تجربات و افکار کو سمویا ہے اور عرب شاعری کو پرانے ذہنی ماحول سے نکال کر جدید دور کی پیچیدہ فکری و سماجی الجھنوں سے روشناس کرایا ہے اور تہذیبی، معاشی، سیاسی اور معاشرتی کشمکش کو شاعری کا موضوع بنا کر اسے وسعتِ بیان عطا کی، اس نے صنعت کی جادوگری کے بجائے فکر کی ظاہری دلبری سے کام لیا ہے اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ زھاوی کی وسیع شاعری اپنے مضامین کی کثرت، احساسات کی شدت اور تنوع کے اعتبار سے ہزاروں صفحات پر مشتمل ہے، ان اشعار میں وہ تمام مسائل بکھرے ہوئے ملیں گے جو انیسویں صدی کے آخر سے بیسویں صدی کے نصف اول تک عربوں و ترکوں یا دوسرے لفظوں میں عرب ممالک بالخصوص عراق میں ابھرے ہیں، اس کی فکر کی وسعتیں اپنے دامن میں پورے مشرق کو سموتی ہیں، وہ مشرق کی پستی، جہالت اور مفلسی پر آنسو بہاتا ہے، ان آنسوؤں کے اندر ایک دردمند انسان کے دل کی حرارت اور سوزش ملتی ہے۔

زھاوی کی شاعری فکر و فنی اعتبار سے ایک نئے دور کا آغاز کرتی ہے اس نے فن کے میدان میں نئی راہیں تلاش کیں، حالی کی طرح اس نے فن شاعری کو نیا ذہن اور نئی آب و تاب سے روشناس کرایا مگر جس طرح حالی اپنی بعض نظموں میں فنی اعتبار سے پھسپھسے نظر آتے ہیں اسی طرح زھاوی بھی ہے، اس نے شاعری کو زیادہ معروضی OBJECTIVE بنانے کی کوشش کی، شوقی کا یہ خیال توجہ کے قابل ہے اس نے زھاوی کی شاعری پر پُر زور تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے " اس کی شاعری بہت زیادہ سائنٹفک ہے اور سائنس بہت زیادہ شاعرانہ، وہ زندگی کے حسن سے نہ تو حقیقی طور پر لطف اندوز ہو سکتا ہے اور نہ اس کے قبح پر آنسو ہی بہا سکتا ہے"، جدید عربی ادب کے چند پہلو، معارف اکتوبر ۱۹۵۹ء محمود الحسن ندوی،

شوقی کی تنقید کا دوسرا حصہ بڑی حد تک دونوں کی شخصیتوں میں فرق پر مبنی ہے، شوقی کی عمر کا بیشتر حصہ محل کی چار دیواری میں گذرا تھا، جہاں کی ہر چیز زندگی کے وسیع مفہوم اس کی لذتوں اور کلفتوں سے دور ہوتی ہے۔ جس میں تصنع، سطحیت، اور تعلق ہی زندگی کے معنی ہوتے ہیں، ایسے ماحول میں جس شخص کے جذبات و افکار کی نشو و نما ہوئی ہو اس کے یہاں حقیقت پسندی، گہرائی اور گیرائی، چیخیں اور کراہیں، تلخیاں و جھلاہٹ، بغاوت و انقلاب کے حوصلے، تعمیر حیات و کائنات کی امنگیں مشکل سے ملتی ہیں، افسوس ہے کہ شوقی نے بڑی جرأت سے ان خصوصیات کا زھاوی کی شاعری میں انکار کیا ہے۔ حالانکہ اس کے فن میں کمزوری ہو سکتی ہے لیکن فکر و جذبات کی ایک پُر خلوص دنیا اس کی شاعری میں آباد ہے اور خفاجی کے " زھاوی لطیف جذبات کا شاعر ہے، اس نے قنوطیت سے دامن بچا کر مصری کی تقلید کی ہے، وہ رجائیت پسند انیسویں صدی کی آغوش میں پروان چڑھا تھا جس میں انسان عقل اور عقلیت پر زیادہ بھروسہ رکھتا تھا" "جدید عربی ادب کے چند پہلو" معارف اکتوبر محمود الحسن ندوی

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ عظیم شاعر کی ہر تخلیق اعلیٰ مرتبہ کی حامل نہیں ہوتی، بہت سا حصہ رطب و یابس سے بھرا ہوتا ہے، چنانچہ زھاوی کے متعدد مجموعوں میں اعلیٰ درجہ کی نظموں کے پہلو بہ پہلو ایسی بیشمار نظمیں ملیں گی جو آسانی سے تیسرے درجہ کی کہی جا سکتی ہیں لیکن یہ کسی شاعر کے جانچنے کا معیار بھی نہیں ہے اس کا تعین ان نظموں سے ہوتا ہے جس میں شاعر اپنی قابلیت کے ساتھ کسی خاص فکر و شعور کو شاعرانہ حسن

کے ساتھ بیان کرتا ہے، آرنلڈ نے عظیم شاعر کی تعریف بہت مختصر مگر جامع الفاظ میں کی ہے " اس حقیقت کو مدنظر رکھنا اہم ہے کہ شاعری بنیادی طور پر تنقید حیات ہے، اور مزید یہ کہ شاعر کی عظمت اس بات پر موقوف ہے کہ وہ نظریہ کو زندگی سے خوبصورت اور توانا طریقہ سے مطابقت دینے میں کامیاب ہو جائے۔ یہ سوال کہ زندگی کس طرح گذاری جائے

ESSYO IN CRITICISM
PAGE 185 ARNOLD

زہاوی نے اپنے نظریات و تاثرات کو پُرزور اور خوبصورت طریقہ پر نظم کے قالب میں ڈھالنے کی متعدد جگہوں پر کوشش کی ہے۔ وہ اپنے اشعار کی زبانی کہتا ہے۔

نمبر۲ یا شعر انك انت صوت ضمیری   یبدیك حزنی تارة وسروری

یا شعر انت بکائی یوم کآبتی   وتبسمی یا شعر یوم حبوری

انا انت یا شعری وانت انا فمن   یقرأك یقرأ سیرتی وشعوری

درحقیقت اگر غور سے دیکھا جائے تو زہاوی کی شاعری اس سوال کا جواب دینے کی کوشش ہے۔ اللباب ص ۸۲ کہ زندگی کیسے گذاری جائے اس کے یہاں اس کا جواب، سیاسی، معاشرتی اور تہذیبی افکار کی شکل میں ملتا ہے کیونکہ وہ زندگی کو بحیثیت مجموعی بلند مرتبہ تک لے جانا چاہتا ہے یہ مقصد اسی وقت حاصل ہوگا جب اسے نیا پیغام دیا جائے اور وہ علم وحقیقت پر مبنی ہو زہاوی چونکہ اپنے دور کی سیاسی و معاشرتی برائیوں سے واقف تھا اور دور کرنیکا غیر معمولی جذبہ رکھتا تھا اس لئے اس کی شاعری میں ان برائیوں کا اظہار ملتا ہے، زہاوی کی شاعری کا تجزیہ اور اس سے مسرت و بصیرت حاصل کرنے کے لئے اس کا مطالعہ اسی طرح کرنا چاہئے۔

——— (باقی) ———

ادبیات

غزل

جناب آلم مظفر نگری

دل سرِدار انا الحق صدا دے نہ کہیں
پھر حدِ قطرہ کو دریا سے ملا دے نہ کہیں

ضبطِ غمِ زیست کو دشوار بنا دے نہ کہیں
زخمِ دل کا کوئی ناسور ہَوا دے نہ کہیں

بدگماں یُوں ہوں محبّت سے کہ یہ بعدِ فنا
بیکسی کو مری افسانہ بنا دے نہ کہیں

ہم صفیرو! مجھے خطرہ ہے کہ فصلِ گُل میں
آگ پھولوں کی نشیمن کو جَلا دے نہ کہیں

عزمِ سجدہ تو مبارک ہو جبیں کو لیکن
اُن کے نقشِ کفِ پا کو یہ مٹا دے نہ کہیں

آنکھ ملتی ہے مگر دل نہیں ملتا اُن کا
یہ ادا اُن کو نگاہوں سے گِرا دے نہ کہیں

بارہا گمرہُ منزل کیا جس نے مجھ کو
رہنما پھر اُسی رستے پہ لگا دے نہ کہیں

ساقیا حرمتِ بادہ پہ بیانِ واعظ
آج رندوں پہ کوئی زنگ جما دے نہ کہیں

یہ زمانے کی نکھرتی ہوئی تہذیبِ جدید
حشر سے پہلے کوئی حشر اٹھا دے نہ کہیں

نگہِ شوق بڑھاتی ہے آلم گرمیٔ ناز
اُن کو یہ راز مری آنکھ بتا دے نہ کہیں

غزل

جناب سعادت نظیر

شعلوں میں عکس ہے ترے رعب و جلال کا
پھولوں پہ رنگ ہے ترے حسن و جمال کا

ہمت ہے شرطِ خاص رہِ انقلاب میں
بن جا نمونہ اِس صفتِ بے مثال کا

جو چاہتا ہے کر مگر اتنا خیال رکھ
ہر وقت سامنے رہے نقشہ مآل کا

ممکن اگر ہو قصۂ "ماضی" کو بھول جا
تیرا ہر ایک لفظ ہو آئینہ "حال" کا

ہاں، طے خموشیوں سے کئے جا رہِ عمل
اے بے خرد! یہ وقت نہیں قیل و قال کا

ساقی! مئے نشاط کے ساغر پلائے جا
مطرب! سنا دے گیت کوئی برشگال کا

لے جذبۂ خلوص سے وہ کام اے نظیر
نقشہ بدل دے اہلِ جہاں کے خیال کا

غزل

جناب قیس رامپوری

جستجو میں تری سو بار حرم تک پہنچا
پھر بھی یہ سر نہ ترے نقشِ قدم تک پہنچا

سامنے منزلِ مقصود نظر آتی ہے
اور اے ہمتِ دل چند قدم تک پہنچا

جب یقیں تجھ کو مری حالتِ غم کا نہ ہوا
ہو کے مجبور ترے سر کی قسم تک پہنچا

آنکھ روئی جو لہو بھی تو نتیجہ کیا تھا
اُس کا دامن نہ مرے دیدۂ نم تک پہنچا

ہے یہ اُمید کہ سائل نہ پھرے گا خالی
ہاتھ جس دم ترے دامانِ کرم تک پہنچا

آگئے آنکھ میں بیساختہ اُن کی آنسو
کہتے کہتے جو میں افسانۂ غم تک پہنچا

قیس مجھ سے ہی رہی دشتِ جنوں میں رونق
کوئی وحشی نہ مرے نقشِ قدم تک پہنچا

اس نسخہ کو فاضل فروز الفرنے "ح" کا نام دیا ہے۔ کیونکہ :-

"خصائص املائی و رسم الخط این نسخہ باستثنائے قسمت ھ مانند نسخۂ اصل است"

اور آخر میں لکھا ہے کہ :-

"این نسخہ از جہت صحت و تمامی در نہایت اعتبار است و در تصحیح فیہ ما فیہ بانضمام نسخۂ اصل محل استفادہ بودہ و از آن بنسخۂ (ح) تعبیر شدہ است"

(مقدمۂ فیہ ما فیہ نسخۂ بدیعی ص)

اور اسی نسخہ کی مدد سے ان کمیوں کو پورا کیا گیا ہے، جو متذکرۃ الصدر "اصل" مخطوط میں تھیں، یہ نسخہ قرائن سے کسی پہلے سے لکھے ہوئے نسخہ کی نقل معلوم ہوتا ہے۔

(۳) تیسرا مخطوط کتاب خانہ سلیم آغا استانبول کا ہے، جس کا خط بہت اچھا جاندار نسخ ہے لیکن اس پر تاریخ کتابت درج نہیں، قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ :-

"از اواخر قرن ہشتم ہجری مؤخر نیست" (مقدمۂ نسخہ بدیعی ص)

اس نسخہ میں سے پہلے ورق کے بعد کا دوسرا ورق غائب ہے، اس کے علاوہ اور کوئی نقص اس نسخہ میں نہیں، اس میں نسخۂ "ح" سے زیادہ جو دو فصلیں ہیں، ان کو فیہ ما فیہ کے بدیعی نسخہ میں نسخۂ "اصل" اور نسخۂ "ح" سے مرتب شدہ متن میں جگہ نہیں دی گئی۔ بلکہ الحاق کا درجہ دے کر، موجودہ نسخۂ بدیعی کے ضمیموں کے آخر میں "ملحقات" کے عنوان سے (ص ۳۸۱ تا ۳۸۵) شامل کتاب کر لیا گیا ہے، اس نسخہ کے متعلق فاضل فروز الفر فرماتے ہیں کہ :-

"از حیث صحت و اتقان بپایۂ "اصل" و "ح" نمی رسد و خصائص رسم الخطی آن شبیہ بدانہاست، سوائے آنکہ درین نسخہ فرق میانۂ دال و ذال رعایت نشدہ و پ فارسی ہمہ جا با سہ نقطہ مکتوب گردیدہ است۔

و ما این نسخہ در تصحیح فصول عربی و موارد اختلاف و تأیید بعضی از مواضع کتاب استفادہ کردہ ایم"

(مقدمۂ نسخۂ بدیعی فیہ ما فیہ ص)

ظاہر ہے کہ جب قدامت کتابت کے لحاظ سے فاضل ایرانی کا (۱) "اصل" نسخہ مکتوبہ ۷۱۶ھ اور (۲) "ح" نسخہ مکتوبہ ۷۵۱ھ اور (۳) تیسرا مخطوطہ آٹھویں صدی ہجری کے آواخر کا ہے، اور یوں یہ تینوں مخطوطے ہمارے مولانا عبدالماجد کے مبینہ نسخوں سے (جن کی تاریخ کتابت علی الترتیب ۱۱۰۵ھ و ۱۱۷۱ھ و ۱۲۶۸ھ ہے، صدیوں پرانے اور قدیم ہیں، اس لئے ایرانی فاضل کا قدیم ترین ترکی مخطوطوں کو ہندی ماجدی نسخۂ فیہ ما فیہ کے بنیادی نسخوں پر ترجیح دینا، بالکل علمی حق اور حقیقت پسندی ہے۔
اسی طرح اگر ہندی ماجدی نسخہ کے متعلق ایرانی فاضل نے کوئی خیال ظاہر کیا ہے، تو ویسا ہی خیال ہندی نسخہ سے پہلے ایران میں شائع ہونے والے نسخہ کے متعلق بھی ظاہر کیا ہے، بلکہ ایرانی نسخہ نعمۃ اللہ شاہی کے مقابلہ میں تسلیم کیا ہے کہ ہندی نسخہ :-

برنسخۂ طبع ایران رجحان دارد۔

تاہم جو کچھ بھی کہا ہے اس کا سبب بھی بتا دیا ہے کہ :-

" مولانا دریابادی نسخہ کی بنیاد قدیم نسخوں پر نہیں اس لئے وہ قابل اعتماد نہیں اور یہ کہ اس میں" حشو و زوائد راستہ پاگئے ہیں (پیش لفظ ملفوظات رومی ص۱۴)

اس پر تبسم صاحب بدگمانی کیوں کریں۔
ہاں جہاں تک دونوں صاحبوں کے پیش نظر مخطوطات کی قدامت کا تعلق ہے وہ تفصیلات بالا سے ظاہر و باہر ہے، لیکن رہے "حشو و زوائد" وہ ہمارے سامنے نہیں آئے اچھا ہوتا کہ فاضل فروزانفر کم سے کم دو ایک نظیریں پیش کر دیتے تو طالب علموں کو موازنہ کا موقع ملتا۔
ایرانی فاضل نے اپنے پیش نظر" اصل" مخطوطہ کی املائی خصوصیات پر جو گفتگو کی ہے وہ کتاب کی قدر بڑھا دیتی ہے، جس کی طرف اوپر اشارہ ہو چکا ہے، ان نکتوں کو دیکھتے ہوئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ فیہ ما فیہ کہ نسخۂ بدیعی کے محاسن و اہمیت پر ایک اور نظر بھی ڈالتے چلیں۔
زیر نظر کتاب (فیہ ما فیہ کا بدیعی نسخہ) کا کُل حجم سرورق ملا کر چار سو صفحوں سے زیادہ ہے، ہر صفحہ پر متن اور حاشیہ کی ۲۴ سطریں آتی ہیں، متن کی ہر فصل نئے صفحہ سے شروع کی گئی ہے، اور ہر صفحہ

کی پہلی سطر کی ابتدا میں لفظ فصل کو جلی کر دیا گیا ہے، مقدمہ چار ورق (ص ح - یب) کا ہے، اس کے بعد "منہج" ہے، جس پر کتاب کی فہرست مندرجات دی گئی ہے، اصل کتاب کا متن دو سو پینتیس صفحوں کا ہے اور ص۲۳۶ سے ص۳۴۶ تک ایک سو دس صفحے مفصل حواشی وتعلیقات کے ہیں۔ یہ حواشی وتعلیقات ہر صفحۂ متن کے ان ذیلی حواشی سے بالکل الگ ہیں جن میں اختلافِ مخطوطات قدم قدم پر دکھایا اور بتایا گیا ہے، تعلیقات نے کتاب کو مصفّٰی اور مجلّٰی آئینہ بنا دیا ہے، آیات قرآنِ حکیم اور احادیثِ نبی کریم اور دیگر روایات اور عربی اشعار کو مُشکّل اور مُعرّب کر دیا گیا ہے۔ غریب وقدیم اور مشکل الفاظ کو حل کیا گیا ہے۔ تاریخی شخصیتوں کے باختصار ضروری حالات دیئے گئے ہیں۔ متن میں آنے والے مسائلِ مبہم کی توضیح وتفہیم کے لئے مولانا روم کی مثنوی اور ان کے دیوان اور حدیقۂ سنائی اور عطار اور سعدی وغیرہ شعرا اور صوفیاء اور بزرگوں کے کلام کے حوالے پوری پابندی وصحت کے ساتھ دیئے گئے ہیں، اگر کسی لفظ یا اور قسم کے عقدہ کے حل میں لغت کی کتابوں سے مدد نہیں ملی، تو دوسرے علمی ذرائع اور معقول قیاسات وتوجیہات سے حل کرنے کی کوشش کی ہے، قرآنی آیات وروایات وعبارات واشعار اور عربی فصول کا ترجمہ نہیں دیا۔ متن کو جوں کا توں رہنے دیا ہے، اگر عربی متن میں کہیں صرفی نحوی غلطی محسوس ہوئی ہے تو فٹ نوٹ (حاشیہ) میں اپنے علم کے مطابق صحیح فقرہ لکھ دیا گیا ہے، پیشِ نظر بنیادی مخطوطوں میں جو جو اور جتنا جتنا اختلاف ہے اسے متن کے اسی صفحہ کے حاشیہ میں جیسا کہ اوپر اشارہ ہوا متعلقہ مخطوطہ کا نام دے کر نقل کر دیا۔ اس طریق کار کا فائدہ یہ ہے کہ بیک وقت تمام متعلقہ مخطوطے قاری کے سامنے آجاتے ہیں، اور وہ اپنے علم وبصیرت وذوق کے مطابق راجح اور مرجوح کا فرق دیکھ کر مصحح سے اتفاق یا اختلاف کے بارے کوئی آزادانہ رائے قائم کر سکتا ہے، اگر متن کے ایک مخطوطہ کی اختیار کردہ عبارت میں بطور توضیح دوسرے مخطوطے کی عبارت شامل کرنے کی ضرورت پڑی ہے، تو اسے قوسین کے اندر رکھا ہے، اور ذیلی حاشیہ میں اس کا حوالہ دے دیا ہے قرآنی آیات کا حوالہ سورہ کے نام اور آیت کے نمبر سے زیریں حاشیہ میں درج کر دیا ہے، متن کو بے حوالہ ہی رکھا ہے، کیونکہ "اصل" میں یونہی تھا، متن میں صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے کسی بھی صحابی کا نام اگر آیا ہے اور متن میں اس صحابی کے نام کے ساتھ "رضی اللہ عنہ" لکھا ہوا ہے، تو متن میں اسی طرح چھاپا ہے

اور اگر کسی جگہ کسی صحابی یا صحابیوں (مثلاً چاروں خلفائے راشدین) کا نام بدون رضی اللہ عنہ یا عنہم آیا ہے تو اسی طرح چھاپ دیا ہے، البتہ تعلیقات میں سیدنا علی کا نام بڑے ادب سے لیا گیا ہے اور دوسرے ائمۂ ھدی اور خلفاء کے محض ناموں پر اکتفا کی ہے، ہاں اگر کسی صحابی کی برارت میں کوئی بات کہنے کی ضرورت پڑی ہے تو بے تکلف کہدی ہے، مثلاً سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے اپنے والد کے قتل کی کہانی جو متنِ کتاب میں آئی ہے، فاضل فروزانفر نے اس کی تردید کی ہے، یا سیدنا و مولانا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے متعلق کسی قول کی صحت کے بارے میں اگر کچھ اظہار رائے کیا ہے تو اس کی تصریح و تفصیل علمی کتابوں کے حوالوں پر تمام ہوگئی ہے۔ ورنہ سوانح مولانا روم کے ص۵ میں مولانا روم کا نسب بیان کرتے ہوئے فاضل فروزانفر نے تسلیم کیا ہے کہ ابوبکر صدیق رض کا صدیق خطاب عالم اسلام کا مسلّمہ خطاب ہے، ہمارے مرزا غالب مرحوم کو مولانا غیاث الدین رامپوری مؤلف غیاث اللغات سے ان کی ہندوستانیت کی وجہ سے ایک چڑھ سی تھی، مگر فروزانفر خالص ایرانی اور ایران زا ہوتے ہوئے، حسب ضرورت "غیاث اللغات" سے بھی استفادہ کرلیتے ہیں، اگر متن کی کسی عربی عبارت کی صحت میں شک ہو تو متن میں کسی قسم کی ادل بدل تو نہیں کرتے البتہ حاشیہ میں ضرور اپنے خیال کے مطابق اصلاح کردیتے ہیں، مثالوں کی ضرورت نہیں، جو شخص کتاب دیکھے گا وہ ہم سے زیادہ اس کتاب کی خوبیاں دیکھ لیگا، تاہم مختصر طور پر ذیل میں فہرست مندرجات سے ہمارے بیان کی تصدیق ہوسکتی ہے۔

۱۔ مقدمۂ مصحح ـــــ ص ج تا یب

۲۔ متن کتاب (فیہ مافیہ) ـــــ ص ۱ ـ ۲۳۵

۳۔ حواشی و تعلیقات ـــــ ص ۲۳۶ تا ۳۴۶

۴۔ فہرست احادیث ـــــ ص ۳۴۷ تا ۳۴۹

۵۔ فہرست کلمات بزرگان و امثال ـــــ ص ۳۵۰ ـ ۳۵۱

۶۔ فہرست اشعار عربی ـــــ ص ۳۵۲ ـ ۳۵۳

۷۔ فہرست اشعار فارسی ـــــ ص ۳۵۴ ـ ۳۵۸

فاضل محترم آقائے بدیع الزماں فروزانفر کے صاحبِ مثنوی اور ان کے علمی آثار کے متعلق جو نتائجِ تحقیق وتلاش نظر سے گزرے ہیں، ان تمام میں یہی حزم واحتیاط، یہی شوق وولولہ اور یہی علمی جستجو اور طلبِ علم کی سیرابی کے لیے جد وجہد کام کر رہی ہے! اپنے کام سے یہ عشق مرحوم پروفیسر ڈاکٹر نکلسن[1] کو چھوڑ کر — اگر ہمارے ہندوستان کے عشاق ودلدادگانِ مثنوی میں یہ شان اور علمی ذوق وشوق اور حقیقت معلوم کرنے کی لگن کسی میں پائی گئی تو وہ حضرت قاضی تلمذ حسین صاحب ایم، اے گورکھپوری مرحوم سابق ملازم سابق سرکارِ دکن کی ذات ہے، آپ نے اس سلسلہ میں کیا کیا گراں قدر علمی خدمات انجام دیں اور مثنوی اور صاحبِ مثنوی کے بارے میں کیا کچھ ارادہ رکھتے تھے، اس کے ثبوت میں موصوف کی کتاب کے منظم ومکمل انتخاب "مرآۃ مثنوی" کا نام لے دینا کافی ہے۔

---

[1] یہ مقالہ ۱۹۶۱ء میں لکھا گیا اور اس میں ترمیم وتنقیح آج تک ہو رہی ہے، اپریل ۱۹۶۳ء میں انگلستانی مستشرق علماء کے حالات میں پروفیسر آربری کی کتاب نظر سے گزری، اس کتاب میں موصوف نے اپنے استاد پروفیسر نکلسن مرحوم کا مفصل تذکرہ "درویش" کے عنوان سے بڑی والہیت سے پورے سخن شناسانہ انداز میں لکھا ہے، پروفیسر نکلسن کی موت کے حادثہ کو ایران کے اہلِ علم ونظر نے کس شدت سے محسوس کیا اور ان کی وفات کو ادبیاتِ ایران کے لئے کتنا نقصانِ عظیم سمجھا، اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ دانش کدۂ تہران کی مجلس علماء نے ایک جلسہ خاص ترتیب دیکر اُن کی وفات پر اظہار تاسف کیا اور اسی مجلس میں پروفیسر فروزانفر نے اپنا لکھا ہوا ڈاکٹر نکلسن کا دلناک گر حقیقت پسندانہ مرثیہ پڑھا، جس میں مرحوم کے محاسن وکمالاتِ علمی کا کھلے دل سے اظہار کیا ہے، اس مرثیہ کا انگریزی ترجمہ اپنی کتاب میں پروفیسر آربری نے چالیس شعروں یا اٹھاسی بیتوں میں پیش کیا ہے۔

شہاب
۲۲ر مئی (چہارشنبہ) ۱۹۶۳ء

پروفیسر فروزانفر نے اپنے نسخۂ "فیہ ما فیہ" کی ٹائپ کی چھبیس ۲۶ بڑی غلطیوں کی ایک جدول کی صورت میں تصحیح کردی ہے، میرا خیال ہے کہ غلطیاں یا معمولی غلطیاں ابھی اور باقی ہیں، جن کی تصحیح نہیں کی گئی، مثلاً اسی بدیعی نسخہ کے مقدمہ میں آخری سطر سے اوپر کی سطر میں "و" سے پہلے چھپا ہے" وقفہ اللّٰہ " حال آن کہ ہونا چاہئے۔" وفقہ اللّٰہ" دیکھئے ایک نقطہ کے ذرا اُدھر سے اِدھر ہوجانے سے لفظ کی شکل اور بات کیا سے کیا بن گئی، اس لئے قدیم مخطوطات یا آج کی تحریروں میں تصحیح اور مقابلہ کے وقت، ہر چھوٹے بڑے فرق اور امتیاز و اختلاف کو یہی نکتہ زیرِ نظر رکھ کر ظاہر اور نمایاں کرنا کسی قسم کی خود نمائی یا کوہ کندن و کاہ برآوردن نہیں بلکہ علم کی خدمت اور اعلاء حق کی مستحسن سعی ہے۔

جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، مولانا عبدالماجد نے تو معین الدین پروانہ کے نام اور عہدہ کے ذکر پر اکتفا فرمایا۔ لیکن ہمارے ایرانی فاضل نے اپنے نسخہ کے متن کے (ص۳ سطر۱۸ اور صفحہ ۵ سطر ۱۶) پر مفصل حواشی و تعلیقات کے ذیل میں ص ۲۴۰-۲۴۱ پر پوری اٹھارہ سطروں میں پروانہ کے ضروری حالات اور اس کے عہد کی سیاسی حالت کی پوری تصویر پیش کی ہے۔

غرض یہ نسخہ اتنا اچھا اور اس اہتمام سے چھپا ہے کہ اسے دیکھ کر آنکھوں میں نور اور دل میں سرور کی لہر دوڑ جاتی ہے، یاد رہے کہ پروفیسر فروزانفر کے سامنے ایک ہی مقصد تھا کہ جہاں تک بن پڑے قدیم ترین نسخوں کی بنا پر ایک جامع نسخہ تیار کیا جائے، آپ اس مقصد میں کامیاب ہوئے ہیں، صحت کے علاوہ یہ بھی غرض تھی کہ متن کو حل کرنے کے لئے ضروری حواشی و تعلیقات لکھے جائیں، اس میں بھی آپ کامیاب ہوئے ہیں، جو بات کہی ہے اس کا ثبوت دیا ہے، محض قیاس آرائی سے کام نہیں لیا، اور کسی قسم کی جنبہ داری اور ذہنی زور آزمائی یا مناظرانہ منطق نہیں برتی گئی، میرا دعویٰ یہ نہیں نہ پروفیسر فروزانفر کا یہ دعویٰ ہے کہ نسخۂ بدیعی علمی تحقیقات کی آخری منزل ہے، اور اس کے آگے کچھ نہیں، بلکہ کہنا صرف یہ ہے کہ اس بارے میں اس وقت تک کی تحقیقات اور علمی کاوش کا بہترین نمونہ ہے، ورنہ کام کرنے والوں کے لئے کام کی ناپیمودہ و نادیدہ راہیں ابھی اور بہت سی باقی ہیں، اور ہمیشہ رہیں گی۔

گلہائے رنگا رنگ

فیہ مافیہ کا ایرانی "شرکت سہامی" ایڈیشن ایک طالب علم کی نظر میں !

(۲)

فیہ مافیہ کے مذکورہ بالا دو ایڈیشنوں کے علاوہ ایک تیسرا ایڈیشن بھی بمبئی کے ایک ایرانی کتب فروش آقائے خاضع کے کتب خانہ اور بمبئی یونیورسٹی لائبریری میں نظر سے گزرا۔ جسے "شرکت سہامی ناشرین کتب ایران تہران" نے اپنے سرمایہ اور اہتمام سے شائع کیا ہے، کاغذ اور ٹائپ اچھا ہے، چھپائی کی غلطیاں جا بجا نظر آتی ہیں، غلط نامہ دیا نہیں گیا، اس نسخہ کی تصحیح ومقابلہ میں "نُسخ خطی وچاپی" سے بھی مدد لی گئی ہے کتاب کے دو حصہ ہیں، پہلا حصہ جو دوسو اکہتر[۲۷۱] صفحوں کا ہے وہ "تقریرات لسان العارفین جلال الدین محمد رومی قدس سرہٗ" پر مشتمل ہے، اور دوسرا حصہ یا کتاب کی دوسری جلد ایک سو تیئیس[۱۲۳] صفحوں پر حاوی ہے، یہ دوسری جلد "تالیف مولانا بہاء الدین نعم الخلف مولانا رومی قدس سرہٗ" ہے۔

پہلی جلد میں اکثر فصلوں کا نمبر دیا ہے اور چند کا نہیں بھی دیا، اور جلد ثانی میں فصلوں کا نمبر شمار نہیں کیا گیا۔ قرآنی آیات کا حوالہ حاشیہ میں دیا ہے۔ اور نمبر ۱-۲-۳- وغیرہ دے کر متن کی عبارت کے بعض لفظوں سے اختلاف بھی ظاہر کیا گیا ہے، یہ ایڈیشن اسی ایرانی ایڈیشن کا دوسرا ایڈیشن معلوم ہوتا ہے، جس کا ذکر پروفیسر فروزانفر نے اپنے مرتبہ نسخہ فیہ مافیہ کے مقدمہ کے مک کے نمبر ۸ پر کیا ہے یعنی وہ نسخہ جسے مشائخ نعمۃ اللہیہ کے (رشتہ گناباد) کے شیخ مرحوم حاج عبداللہ حائری نے ۱۳۳۴ھ بحری قمری یا ۱۹۱۵ء میں شائع کیا تھا۔ واللہ اعلم موجودہ ایڈیشن کی طباعت واشاعت کی کوئی تاریخ نہیں دی گئی، نہ یہ بتایا گیا کہ وہ کون سے مخطوطات یا مطبوعہ نسخے تھے جن کو اس نسخہ کی ترتیب وتہذیب میں سامنے رکھا گیا ہے، اور نہ ان فاضلوں کے نام بتائے گئے ہیں۔ جنہوں نے اس کی تصحیح کا فرض ادا کیا ہے، نہ یہ بات بتائی گئی ہے کہ متن کی تصحیح ومقابلہ میں کن اصول کی پیروی کی گئی ہے، اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایڈیشن پروفیسر فروزانفر کے نسخہ کی اشاعت کے بعد چھپا، اور شائع ہوا ہے کیونکہ جلد اول کے آخری صفحہ پر "ملحقات" کے عنوان سے جو تین فصلیں بایں تصریح نقل کی گئی ہیں کہ :-

"این فصول از روی نسخۂ دانش گاہ نقل گردید"

یہ منقولہ فصلیں فیہ ما فیہ کے بدیعی یا نسخۂ دانش گاہ تہران کے "ملحقات" کی ابتدائی تین فصلیں ہیں جو بدیعی نسخہ کے ایک صفحہ اور چار سطروں میں آئی ہیں اور اس نسخہ کے صرف ایک صفحہ میں سما گئی ہیں۔ بدیعی نسخہ کے "ملحقات" کی چوتھی فصل جو آتا فتحنا کی تفسیر پر مشتمل ہے اور جو بدیعی نسخہ میں چار سطر کم چار صفحوں میں آئی ہے، وہ اس "شرکت سہامی" والے زیرِ نظر نسخہ میں پوری کی پوری شامل ہی نہیں کی گئی اور شامل نہ کرنے کا کوئی سبب بھی نہیں بتایا گیا، فاضل فروزانفر نے اپنے نسخہ کے آخر میں، زیرِ عنوان "ملحقات" ان فصلوں کو نقل کرتے ہوئے لکھا تھا کہ:-

"این فصول در نسخۂ اصل وجود ندارد و تکمیلاً للفائدہ از روی نسخۂ سلیم آغا نقل می شود"

(فیہ ما فیہ نسخۂ بدیعی ص ۲۸۱)

بدیعی نسخہ کے اصل متن اور اس نسخہ کے متن میں بھی باہم اختلاف[1] نظر آتا ہے۔

اس نسخہ کے دو دیباچہ ہیں، پہلا دیباچہ حضرت شیخ حاج عبداللہ حائری صاحب کا لکھا ہوا معلوم ہوتا ہے جو کتاب کے ص ۲ سے ص ۱۱ تک پھیلا ہوا ہے، اس میں بتایا گیا ہے کہ اس نسخہ کی تکمیل و تدوین میں حضرت شیخ کو دو خوانساری علماء سے مدد ملی ہے، ان میں سے ایک شیخ الاسلام محمد حسین خوانساری ہیں، اور دوسرے شریعت مآب آقائے میرزا ہاشم خوانساری، دوسرا دیباچہ خود انہی جناب شریعت مآب آقائے میرزا ہاشم خوانساری کا نوشتہ ہے، اور یہ دوسرا دیباچہ بھی ص ۱۲ سے ۱۸ تک پھیلا ہوا ہے، ان دونوں دیباچوں میں کتاب کے قارئین کو اس بات کا یقین دلانے پر زور دیا گیا ہے کہ مولانا رومی اثنا عشری فرقہ میں شامل ہو گئے تھے، اور بوجہ "زمانِ تقیہ" اور "بلادِ تقیہ (ص ۱۲) میں مقیم ہونے کے یہ بات صاف صاف نہیں کہہ سکتے تھے، ورنہ اُن علماء کے نزدیک "دیوان شمس تبریز" مطبوعہ ہند کی بعض غزلوں اور کچھ اشعار سے صاف ظاہر ہے کہ مولانا نے "عمرؓ"

---

[1] اختلاف کی نوعیت کو سمجھنے کے لئے اگر "شرکت سہامی" کے اسی زیرِ نظر نسخہ کے ص ۱۶۷ کو نسخۂ ماجدی کے ص ۱۳۱ اور نسخۂ بدیعی کے ص ۱۲۳ کے بالمقابل رکھ کر بغور ایک نظر دیکھ لیا جائے تو اس نسخہ کی علمی حیثیت کے متعلق پروفیسر بدیع الزماں فروزانفر کا اعتراض خود بخود واضح ہو جائے گا، شہاب مالیر کوٹلوی ۱۴-۴-۱۹۶۳ء (روز جمعہ)

بُرہان

جلد ۵۱ | ربیع الآخر ۱۳۸۳ھ مطابق ستمبر ۱۹۶۳ء | شمارہ ۳

فہرستِ مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

گذشتہ اشاعت میں مسلم لا پر نظر ثانی کے سلسلہ میں ہم نے چند مثالیں لکھی تھیں، اسی طرح کی دو ایک مثالیں اور سنئے، اسلام میں اہل کتاب عورتوں سے نکاح جائز ہے لیکن فرض کیجئے، حالات یہ پیدا ہو گئے ہیں کہ نوجوان مسلمان تعلیمی وظیفے لے لے کر دھڑا دھڑ یورپ و امریکہ جا رہے ہیں اور جو وہاں جاتا ہے تعلیم حاصل کرنے کے ساتھ کسی یہودی یا عیسائی لڑکی سے شادی بھی کر لیتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکل رہا ہے کہ ایک طرف تو خود ملک کی اپنی لڑکیوں کے لئے بر کا ملنا دشوار ہو گیا ہے اور دوسری جانب غیر ملکی خواتین جو اِدھر آ رہی ہیں وہ اپنے ملک کے لئے جاسوسی کا کام بھی کرتی ہیں اور اپنی تہذیب و تمدن کے بُرے اثرات بھی اس ملک کی خواتین پر ڈال رہی ہیں، اب سوال یہ ہے کہ حکومت اسلامی معاشرہ کو اِن خرابیوں سے محفوظ رکھنے کے لئے اس قسم کے ازدواجی تعلقات قائم کرنے کو قانوناً روک سکتی ہے یا نہیں ؟ اگر نہیں روک سکتی تو مفاسد کا انسداد کس طرح ہوگا ؟ اور اگر روک سکتی ہے جیسا کہ حضرت عمر فاروقؓ نے کیا تھا تو کیا یہ مداخلت فی الدین نہیں ہوگی ؟ اگر مفاسد واقعیہ اور اسلامی معاشرہ کے مفاد کے پیشِ نظر تعددِ ازدواج پر کچھ پابندیاں عائد کرنا مداخلت فی الدین ہے تو غیر ملکی کتابیہ عورتوں سے نکاح کرنے پر پابندی لگانا بھی اسی ذیل میں آتا ہے، اسلام میں دونوں چیزیں جائز اور مباح ہیں، قرآن میں دونوں کا حکم مذکور ہے، اور تاریخ میں مسلمانوں کا تعامل دونوں پر رہا ہے، پھر آخر وہ کونسی حدِ فاصل ہے جس کے باعث آپ ایک کو مداخلت فی الدین کہیں گے اور دوسرے کو مداخلت فی الدین قرار نہیں

دیں گے، یاد ہوگا سارداایکٹ پر جو ہمہ گیر احتجاج ہوا تھا اس کی بنیاد صرف یہی تھی کہ صغر سنی کی شادی (حالانکہ قرآن میں اس کا ذکر بھی نہیں ہے) اسلام میں جائز ہے اس بنا پر اُس کو قانوناً ممنوع اور اس کے مرتکب کو مستحقِ سزا قرار دینا مداخلت فی الدین ہے۔

ایک اور مثال لیجئے! اگرچہ طلاق کو ابغض المباحات فرمایا گیا ہے لیکن بہر حال اسلام میں وہ مشروع ہے، لیکن فرض کیجئے معاشرہ میں فساد کے پیدا ہوجانے کے باعث لوگوں نے اس کو بالواسطہ عیاشی کا ذریعہ بنالیا ہے اور جیسا کہ سعودی حکومت کے قیام سے پہلے ایامِ حج کے ختم کے بعد حجاز میں معلمین و مطوفین کا عام دستور تھا، صورتِ حال یہ ہوگئی ہے کہ ایک شخص آج نکاح کرتا ہے اور برس ڈیڑھ برس کے بعد اس بیوی کو طلاق دیتا ہے اور دوسرا نکاح کرلیتا ہے، پھر منکوحۂ ثانیہ کے ساتھ بھی اُس کا معاملہ یہی ہوتا ہے اور صرف اس پر بس نہیں بلکہ "زنِ نو کن درایامِ بہار" اُس کی زندگی کا دلچسپ مشغلہ ہے جو برابر جاری رہتا ہے، اس طرح کے حالات اگر عام ہوجائیں تو پھر وہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ حکومت اس میں مداخلت کرسکتی ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو اصلاح کیوں کر ہوگی؟ اور اگر کرسکتی ہے تو کیا یہ مداخلت مداخلتِ فی الدین نہیں ہوگی؟/ حقیقت یہ ہے کہ عام فطرتِ انسانی کے مطابق معاشرہ میں کسی نہ کسی نہج سے فساد برابر پیدا ہوتا رہے گا اور اُس کا ظہور مختلف شکلوں اور صورتوں میں ہوگا، جہاں تک اسلامی حکومت کا تعلق ہے شریعت نے اُس کو اس قسم کے مفاسد کے انسداد کے لئے وسیع اختیارات دیئے ہیں لیکن اُن اختیارات کا استعمال کب مداخلت فی الدین کی حد میں داخل ہوتا ہے اور کب نہیں؟ اس سوال کے جواب کا دارومدار بہت بڑی حد تک اس بات پر ہے کہ ان اختیارات کو استعمال کون کر رہا ہے؟ وہی حکم اگر فاروقِ اعظم کی طرف سے صادر ہو تو عین دین کا منشا، اور سرتا سر حکمتِ الہیہ ہے لیکن وہی حکم اگر کمال اتاترک یا سکندر مرزا کا فرمان ہو تو بے شبہ مداخلت فی الدین اور کلمۃ حق ارید بہا الباطل کا مصداق ہے/ آج اسلامی ممالک میں تجدید و ترمیم قانونِ اسلامی کے موضوع پر جدید و قدیم تعلیم یافتہ طبقوں میں اور خواص و عوام میں جو نخ نخ اور شکر رنجی پائی جاتی ہے اُس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ قانون پر

نظرثانی ہوسکتی ہے یا نہیں! اور اگر ہوسکتی ہے تو کتنی اور کس حد تک؟ بلکہ اصل نفسیاتی وجہ یہ ہے کہ ان اسلامی ممالک میں جو طبقہ حکمراں ہے اور جو اصلاحات کا سب سے بڑا حامی اور علمبردار ہے بدقسمتی سے یہ وہ طبقہ ہے جس کے افراد اکثر و بیشتر اسلامی زندگی نہیں رکھتے یہ کاک ٹیل پارٹیوں میں بیٹھ کر شراب ارغوانی کے جام لنڈھاتے ہیں اور ان کی بیویاں کلب میں ڈانس کرتی ہیں انہیں ہتکِ شعائر و حرماتِ اسلامی سے عار نہیں آتی اور نماز روزہ سے وہ سروکار نہیں رکھتے یہی وجہ ہے کہ ایک طرف مسلم پرسنل لا میں اصلاحات کرنے کے لئے یہ اس درجہ بے چین ہیں مگر دوسری جانب ان کی حکومتوں میں شراب خانے کھلے ہوئے ہیں، منکرات و فواحش کی گرم بازاری ہے، کلچر کے نام سے رقص و سرود کے ہنگامے برپا ہیں، رشوت ستانی اور بد دیانتی، فرائضِ منصبی سے پہلوتہی اور تغافل وبا کی طرح عام اور ہمہ گیر ہے، ان کا کردار اسلام کے لئے باعثِ ننگ اور ان کے اخلاق دینِ قیم کی تعلیمات کی ضد ہیں، اس بنا پر عام مسلمان اُن کو شک شبہ کی نظر سے دیکھتے ہیں جب کبھی کسی مذہبی حکم میں اصلاح کے نام سے کوئی چیز ان کی طرف سے آتی ہے تو وہ خواہ بجائے خود کتنی ہی صحیح ہو عوام متوحش ہو جاتے ہیں اور ایسا محسوس کرنے لگتے ہیں کہ گویا یہ لوگ جان بوجھ کر دین کو توڑ مروڑ رہے ہیں۔

پس معاشرہ کے سدھار اور اصلاح کی صورت بجز اس کے کوئی اور نہیں ہے کہ ایک طرف علماء وقت کے تقاضوں اور ضرورتوں کا وسعتِ نظر اور روشن دماغی کے ساتھ جائزہ لیں اور ہر چیز کو مداخلت فی الدین کہنے کی عادت ترک کریں اور دُوسری جانب حکمراں طبقہ اپنے فکر و عمل کو اسلامی تعلیمات کے سانچے میں ڈھالے، خود شریعت کے اوامر و نواہی پر کاربند ہو اور اپنی طاقت و قوت سے کام لے کر ملک کو منکرات و فواحش سے پاک و صاف کرے جب یہ دونوں چیزیں ہوں گی تو پھر مسلم فیملی لا میں ترمیم و تنسیخ کی ضرورت ہی کیوں پیش آنے لگی؟

اخبارات سے معلوم ہوا ہوگا کہ ناظم ندوۃ المصنفین مولانا مفتی عتیق الرحمٰن صاحب عثمانی پچھلے دنوں وسط ایشیا کے مرکزی ادارۂ دینیہ کے صدر مفتی ضیاء الدین کی دعوت پر پندرہ روز کے لئے روس کے دورہ پر گئے تھے، وہ ۷ اراگست کی صبح کو ۶½ بجے دہلی کے ہوائی اڈہ سے روانہ ہوئے اور ۲۱ ستمبر کی صبح کو بخیریت و عافیت واپس پہونچ گئے، موصوف نے ماسکو سے اڈیٹر برہان کے نام ایک مفصل خط لکھا تھا جس میں انھوں نے اس سفر کے مشاہدات و تاثرات اپنے مخصوص اندازِ نگارش میں قلم بند کئے ہیں، یہ خط اُس وقت وصول ہوا جب کہ برہان کی کتابت مکمل ہو چکی تھی اس لئے اب وہ اکتوبر کی اشاعت ہی میں آسکے گا۔

گلہائے رنگا رنگ

فیہ ما فیہ کا ایرانی بدیعی ایڈیشن
ایک طالبِ علم کی نظر میں

(۱)

جناب مولانا مہر محمد خاں شہاب مالیرکوٹلوی

یہ نسخہ ایرانی فاضل بدیع الزمان فروز انفر نے شوق اور محنت اور بڑی محبت سے مرتب کیا ہے، اس پر مفصل حواشی و تعلیقات کا اضافہ کیا ہے، اس نسخہ کو تہران یونیورسٹی نے اپنے مصارف اور اپنے اہتمام سے "چاپ خانۂ مجلس" میں خوبصورت ٹائپ میں چھپوا کر یونیورسٹی کے انتشارات کے سلسلہ میں (بشمارہ یکصد و پنج) شائع کیا ہے، دانش مند ایرانی کو مثنوی اور صاحبِ مثنوی کے آثار سے محبت اور شغف اپنے علمی اور مذہبی خاندان سے ورثہ میں ملا ہے، آپ خود مدتوں سے مولانا کے آثار کے مطالعہ اور ان کی تصحیح و اشاعت میں مشغول ہیں مثلاً آپ اب تک ذیل کی کتابیں شائع فرما چکے ہیں۔

(۱) مولانائے روم کی سوانح عمری جلد اول۔

(۲) مولانا کے دیوانِ غزلیات کی دو جلدیں (یہ دونوں جلدیں سال ڈیڑھ سال قبل میں نے دیکھی تھیں)

(۳) "احادیثِ مثنوی" یعنی مثنوی معنوی میں آئی ہوئی احادیث و روایات کے ماخذوں پر مشتمل کتاب۔

(۴) "خلاصۂ مثنوی" یعنی مثنوی کے پہلے دو دفتروں یا حصوں کا خلاصہ اور ان پر مفصل حواشی و تعلیقات۔

(۵) "فیہ ما فیہ" جو فی الحال پیشِ نظر ہے۔

آپ کو اس کتاب کی تصحیح کا خیال مثنوی کے مطالعہ کے دوران میں پیدا ہوا۔ دورانِ مطالعہ میں جب مشکل پیش آئی تو آپ آثارِ مولانا مثلاً دیوانِ غزلیات و مجالس سبعہ و مکتوبات کے ساتھ ساتھ فیہ ما فیہ کے مطبوعہ نسخوں سے بھی مدد لیتے، اس وقت محسوس ہوتا کہ اس کتاب کے مطبوعہ نسخوں کی مزید تصحیح کی ضرورت ہے اس کتاب کے ایران میں دو ایک مخطوطے ملے، مگر وہ غلطیوں سے پُر تھے، اسی سلسلہ میں "کتب خانۂ ملی" کے ایک کارکن آقائے تقی تفضلی کے ذریعہ معلوم ہوا کہ قسطنطنیہ کے کتب خانوں میں تین قدیم ترین مخطوطے موجود ہیں، ان تینوں مخطوطوں کے عکس آقائے ڈاکٹر خانلری کے توسط سے حاصل ہو گئے، انہی تینوں مخطوطوں کی بنا پر نسخۂ بدیعی مرتب کیا گیا، یہ کتاب پروفیسر فروزانفر کا ایک کارنامہ ہے، اس نسخہ کی اساس نہ تو ایران کا مطبوعہ (۱۳۳۳ھ یا ۱۳۳۴ھ ہجری قمری مطابق ۱۹۱۵ء والا) نسخہ ہے، نہ ۱۹۲۸ء میں شائع ہونے والا ہندی یا ماجدی نسخہ ہے، اور نہ آپ کو قسطنطنیہ سے حاصل ہونے والے نسخوں میں وہ نسخے شامل ہیں جو مولانا عبدالماجد کے نسخہ کی اساس و بنیاد ہیں، اس لئے فیہ ما فیہ کے نسخۂ بدیعی کے پاکستانی فاضل مترجم جناب تبسم صاحب کا یہ بیان قیاسِ بے اساس ہے کہ پروفیسر بدیع الزمان کو قسطنطنیہ سے ملنے والے نسخے :-

"وہی تھے جن سے مولانا عبدالماجد دریا بادی نے پروفیسر نکلسن کی وساطت سے کتب خانۂ آصفیہ والے نسخہ کا مقابلہ کرایا تھا" (ملفوظاتِ رومی کا پیش لفظ صہ ۱۱-۱۲)

کیونکہ مولانا عبدالماجد کو ملنے والے استنبولی نسخوں کی تاریخ ۱۱۰۵ھ ہجری قمری سے اوپر نہیں جاتی جب کہ پروفیسر بدیع الزماں کا بنیادی نسخہ ۷۱۶ھ قمری کا لکھا ہوا ہے اور دوسرا نسخہ ۷۵۱ھ کا اور تیسرا نسخہ اواخر ۸۰۰ھ ہجری قمری کا ہے، پھر یہ تینوں نسخے وہی کیسے ہو سکتے ہیں جن سے ماجدی نسخہ والے مخطوطے یا مخطوطوں کا مقابلہ کرایا گیا ہو، ان میں اختلاف ہو سکتا ہے اور جزوی اختلاف ہے لیکن کمیوں بیشیوں کو چھوڑ کر باوجود تاریخوں کے اتنے بڑے اختلاف کے ان کا بحیثیتِ مجموعی ہم مضمون اور ہم عبارت ہونا ان کے اصلی ہونے کی روشن دلیل ہے۔

نسخۂ بدیعی سے پہلے شائع ہونے والے ایرانی نسخہ کے متعلق فاضل فروزانفر فرماتے ہیں کہ:-

"فیہ ما فیہ پس از مقابلہ و تصحیح بالنسبہ دقیقی بسال ۱۳۳۳[1] (ہجری قمری) در طہران بطبع رسیدہ، ولی چون کاتب نسخۂ اصل لعلتی کہ در آخر کتاب ذکر شدہ تغییری یافتہ۔ اغلاط فاحشی در طبع آن رخ دادہ و محتاج بہ اصلاح جدید است"

(زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشہور بمولوی ص۱۲۹ طبع ایران)

اور فاضل موصوف ہمارے مولانا عبدالماجد کے نسخہ فیہ ما فیہ کے متعلق لکھتے ہیں کہ:-

"نسخۂ چاپ ہند (مطبع اعظم گڑھ) کہ در ۱۹۲۸ میلادی بطبع رسیدہ و مستند آن ہفت نسخۂ خطی بودہ است از نسخ استانبول و ہندوستان کہ اقدم آنہا در سال ۱۱۰۵ (ھ) نوشتہ شدہ، و این نسخہ ہر چند بر نسخۂ طہران رجحان دارد۔ ولیکن ہم مورد اعتماد نتواند بود۔ از آن جہت کہ مبتنی بر نسخ قدیم ترنیست و تصرفات نساخ در آن راہ یافتہ و اضافاتی در آن دیدہ می شود کہ علی القطع و الیقین از بیان و خامۂ مولانا تراوش نہ کردہ است" (مقدمۂ نسخۂ بدیعی فیہ ما فیہ ص ی)

(۱) فاضل فروزانفر کے سامنے فیہ ما فیہ کے دو مطبوعہ نسخے اور چھ مخطوطے ہیں، مگر انھوں نے اپنے نسخہ کی بنیاد ایرانی یا ہندی مطبوعہ نسخوں یا مولانائے روم کی وفات کے بہت بعد لکھے جانے والے مخطوطوں پر رکھنے کی بجائے ان نسخوں پر رکھی ہے جو اس وقت تک کے دریافت شدہ نسخوں میں سے قدیم ترین ہیں اور یہ مخطوطے بھی قسطنطنیہ کے کتب خانہائے فاتح وغیرہ میں موجود ہیں، آپ نے وہاں سے اُن نسخوں کے عکس حاصل کئے، اور پھر اپنا نسخہ تیار کیا جس کی تفصیل یہ ہے کہ نسخۂ بدیعی کا بنیادی نسخہ یا مخطوط فاتح استنبول کے کتب خانہ کا وہ مخطوطہ ہے، جس کی تاریخ کتابت ۷۱۶ھ ہجری قمری ہے اور

---

[1] سوانح عمری میں جس کتاب کا سال طباعت ۱۳۳۳ھ (ھ۔ق) بتایا گیا ہے، بدیعی نسخۂ فیہ ما فیہ کے مقدمہ کے ص ی میں اسی کتاب کا سالِ طباعت ۱۳۳۴ھ ہجری قمری (مطابق ۱۹۱۵ء) دیا گیا ہے، گو فرق بڑا نہیں مگر پھر بھی ایک سال کا فرق ضرور ہے، شہاب۔

اس کے کاتب کا نام مخطوطہ پر :-

"حسن بن الشریف القاسم بن محمد بن الحسن السمرقندی الحنفی الہامی المولوی"

درج ہے، اس مخطوطہ کی کتابت مولانائے روم کی وفات کے چوالیس سال پانچ ماہ اور پچیس دن بعد مکمل ہوئی

اس مخطوطہ میں عربی عبارات کی فصلیں نہیں ہیں، اس نسخہ میں بعض آیاتِ قرآنی کی نقل اور عبارت میں کچھ املائی

غلطیاں بھی ہیں اور اس کے رسم خط میں کچھ خصوصیات بھی ہیں مثلاً :-

(الف) اصل مخطوطہ میں دال بے نقطہ اور ذال کو بانقطہ لکھا ہے۔ ؟

(ب) کـلـه وچـه کو ہائے غیر ملفوظ کی حالت میں بغیر ھا کے لکھا ہے مثلاً بلک - اینک -

آنچ، ہرچ - اور بدیعی نسخہ میں اسی رسم خط کی پیروی کی گئی ہے۔

(ج) اِس مخطوطہ میں پ فارسی اور با میں فرق نہیں کیا گیا۔ پ کو اکثر ب کی طرح بھی لکھا ہے۔

(د) ج چ اور ک گ کو بھی ج اور ک کی طرح لکھا ہے۔

(ھ) بعض جگہ دال کو ت کی صورت میں لکھا ہے، جیسے نی دیدید کو نمی دیدیت اور نومید بد کو

نومیدیت لکھا ہے۔

(و) کلمات بینایی و دانایی (موجودہ طریق املاء ایران کی جگہ قدیم طریق کے مطابق) بینای و

دانای لکھا ہے۔ وغیرہ وغیرہ

فاضل موصوف نے اسی مخطوطہ کو "اصل" قرار دیا ہے (دیکھو مقدمہ ص) مقدمۂ نسخۂ بدیعی کی یہ

بحث بہت بصیرت افروز ہے۔

(۲) اس "اصل" نسخہ کی کمیوں کو پورا کرنے کے لئے فاضل فروزانفر نے استنبول ہی کے ایک دوسرے

قدیم مخطوطے سے استفادہ کیا ہے۔ کہ یہ نسخہ بھی استنبول کے فاتح کے کتب خانہ ہی میں موجود ہے، اس کی

تاریخِ کتابت روز جمعہ، چہارم رمضان المبارک سال ۷۵۱ھ ہجری قمری ہے یعنی اس نسخہ کی کتابت مولانائے

روم کی وفات سے قریباً اناسی سال اور تین مہینہ بعد تمام ہوئی تھی اور اس کے کاتب کوئی بزرگ ہیں جن کا

نام ہے۔ " بہاء الدین العادلی السرایی " (مقدمہ نسخہ بدیعی ص ز)

سے پیمانِ وفا توڑکر" علیؓ" اوران کے اخلاف معروف بہ ائمۂ عشر سے جوڑ لیا تھا، جنھوں نے آقائے فروزانفر کا مصحح دیوانِ شمس دیکھا ہے وہ جانتے ہیں کہ موصوف نے دیوانِ شمس کے اضافات والحاقات کے بارے میں کیا روش اختیار کی ہے، مگر چونکہ فی الحال اس نسخہ یا اس کے دیباچوں کے بیان واستدلال سے بحث نہیں، اس لئے اس موضوع پر کچھ عرض کرنے کی ضرورت نہیں۔

کتاب کا دوسرا حصہ یا کتاب کی دوسری جلد جو حضرت سلطان ولد کی تصنیف بتائی گئی ہے اس کے صفحہ ۲۵ پر ذیل کی رباعی موجود ہے :-

ع آدمی زاد طرفہ معجون است
ازفرشتہ سرشتہ وزحیوان
گرکند میل این شود کم ازین
ور رود سوی آن شود بہ ازآن (باقی)

خاص الفقہ

ایک دکھنی تعلیمی مثنوی، مؤلفہ حاجی محمد رفعتی فتاحی

مرتبہ

مولانا ابوالنصر محمد خالدی صاحب

گذشتہ سے پیوستہ

دربیانِ زکوٰۃ مالِ تجارت

۵۲۷ تجارت کا گر مال ہے اے عزیز
یا گھوڑا یا کپڑا یا ہر ایک چیز

۵۲۸ یاں دینار و درہم کا کرنا حساب — یاں کا الف خت
جو ہوتا ہی جائے سو دینا شتاب

۵۲۹ یا گھوڑے تجھے دے تو دینار ایک
ہے مختار اس بات پر تو سو دیک

۵۳۰ ہو خوردا بھی ہے مال کہیں گن اگر
زکوٰۃ یو نصابی تو داجب پڑ

۵۳۱ نفع جس میں فقراء کو ہے اوچہ دھر
سو سونے کے ہے مول میں اوچہ کر

ط میں سونے کو یہاں دونوں مصرعوں میں اور آگے بھی ہر جگہ بے ضرورت " سنے " باسقاط واؤ و بتشدید نون لکھا ہے

۵۳۲ منع کو اوسونے کی قیمت تو دھر
روپے میں نفع ہے تو قیمت یو کر

نفع بحرکتین۔ ضش

دربیان زکوٰۃ نقرہ

۵۳۳ روپے کے اگر ہیں جو دو سو درم
توں دینا اسے پانچ اس میں نہ کم

درم، بضرورت بروزن بدل = درہم - درہم کی ہائے ہوز مفتوح کو گرا کر اس کی حرکت حسب قاعدہ اس کے ماقبل کو دی گئی ہے۔

۵۳۴ زیادہ اگر کچھ ہوا از نصاب
حسابی سوں ہر ذرّہ دینا شتاب

ط میں ذرّہ بزائے معجمہ غلط

۵۳۵ سو روپا اگر ہوے گا جب او ہیں
جو ہے بہوت روپا تو روپا چہ گیں

۵۳۶ جو کھوٹا بہت روپ ہے اس میں گر
تو جا عرض بازار قیمت سو کر

۵۳۷ ہوا جب نصابی او دو سو درم
زکات اُس کا دے تب حرج گر ہی کم

درم = درہم۔ دیکھیے حاشیہ ش ۵۳۳
ط میں تب سے پہلے ایک دے زائد غلط

۵۳۸ درم کا وزن سو سمجھنا ہے تئیں
سو چودہ قیراط اس کے سب ہوئے ہیں

قیراط کی یاء اور الف دونوں خت

۵۳۹ قیراط یک کئے تو جو سمجھنا ہے پانچ
جو ہوتے ہیں ستریو سب جو سو سانچ

قیراط = " " ۔ کے کی یاء خت

۵۴۰ زیادہ اگر کچھ ہوا از نصاب
حسابی سو ہر ذرّہ دینا شتاب

۵۴۱ امامین کا قول اس کو پچھان
کہے بوحنیفہ دگر طور جان

۵۴۲ ہو دو سو پہ چالیس زیادہ درم — چالیس کی یارخت
دے اس پانچ پر ایک نادے تو کم

۵۴۳ جو اسّی ہوئیں تو درم دو[۲] تو دے — درم = درہم = دیکھئے حاشیئے میں ۵۳۳
سو اس کے حسابو نچہ دینا تو رہے

دربیان زکوٰۃ زر

۵۴۴ اگر بیس[۱۶+۴] دینار سونے کے ہیں
اس میں سوں آدھا سو دینا ہے تمیں

۵۴۵ تو دینار مثقال کو ایک جان
تو قیراط مثقال کے بیس[۱۶+۴] مان

۵۴۶ یو قیراط کے پانچ ہوتے ہیں جَو
ہو دینار کے جَو سو ہوتے ہیں سَو

۵۴۷ یو مثقال اگر بیس[۱۶+۴] پر چار ہو
دے دینار آدھا و قیراط دو[۲]

۵۴۸ کہ اس کے حسابوں جو نئیں دئے گا
سو اکثر او مال اپنا سب کھوئے گا

۵۴۹ بھی سونے و روپے کا زیور ہے گر
بھی سونے و روپے کے باسن اوپر

۵۵۰ بھی بے مُہر سونا و روپا ہوئے
زکات ان کا گر نئیں دیوئے توکوئے

۵۵۱ سو دینار درہم کا کر یاں حساب
جو ہوتا حسابی سو دینا شتاب

دربیان زکوٰۃ غلّہ

۵۵۲ ہزار و سہ صد میں ہے غلّہ تجے
صد و تیس[۶+۲۴] میں ہے عُشُر اس بجُے — بجے = بوجھے = اس طرح سمجھے

۵۵۳ عشر کو تو تقسیم دسواں پچھان
او دنیا او غلّہ کو تو خوب جان

۵۵۴ جو پکتا ہے اسمان کے میھوں سو — اسمان غیر ممدود - ضش
یا پانی بغیر مول دیتا ہے تو — بغیر کی یا ء خف

۵۵۵ دے تقسیم اس کو سو دسواں انچہ تئیں — ط میں دسواں کی دال کے بعد الف زن نحک
یا پانی کو ہے موٹھ یا چرخ ہیں — موٹھ = ہندی، مؤنث - چمڑے کا بڑا ڈول

۵۵۶ سو ایسے کو تقسیم بیسواں تو دے
دے من ساٹھ پر پانچ جنّت کو لے

۵۵۷ سو ہے سیر کا ایکیک من کا بوج — بوج = بوجھ = وزن
سو اس کے حسا بو نچہ دیتا ہے توج

۵۵۸ سمجھ بھی یکیک من کے دو ہیں رطل — رطل یہاں اور آگے ہر جگہ بحرکتین - ضش
رطل کے عددیوں سمج تو اول — اول بروزن بدل - ضش

۵۵۹ وزن یک رطل کا تجے دینئوں یاد — وزن بحرکتین - ضش
اویک سو درم تیس[۶+۲۴] اوپر زیاد

۵۶۰ صدوسی درم کا چہ ہے یک رطل
سو اس کے حسابوں پچہ دینا سگل

دربیان زکوٰۃ آدمی

۵۶۱ بھی ادمی پچھیں صاع فطرۃ توڑے — ادمی: غیر ممدود - ضش، آدمی پچھیں = فارسی میں فی کس۔
تو یو صاع معلوم کر مجھ سو لے
۵۶۲ سو یک صاع کے آٹھ ہوتے رطل
یکیک آدمی کا یو فطرہ سگل
۵۶۳ سمجھ سیر کتے تو اس چار ہیں
عربّی رطل یو سمجھنا ہے تُیں — عربی کی بائے بسم اللہ (بضرورت) مشدد
۵۶۴ اہل ہور مسلم پہ یو ہے حساب
یو فطرہ ہے اس پر کہ جس پر نصاب
۵۶۵ زیادہ ہوئے گھر و سامان سو
لباس ہور مراکب سو بھی جان تو
۵۶۶ سلح ہور بندیاں سو ہووئے زیاد
او دینا ہے کس سو سو رکھ تو اویاد
۵۶۷ دیوے آپنا ہور فرزند جو ہیں — دیوے کی یا، ہ اور فرزند کی دال خت
نھنیاں کو سو دیوے و بالغ کو تُیں
۵۶۸ دیوے باندی بردہ جو خدمت کے ہیں — دیوے کی یا رخت
نہ واجب، دیوے فطرہ عورت کے تیں
۵۶۹ نہ اس بندے کو دے مکاتب جو ہے
نہ دے بردے سو جو تجارت کار ہے

۵۷۰ بھی شرکت کے بندے کا نا دیوے جان
جو بندہ ہے اپنا سو دینا ہے مان

۵۷۱ گھیئوں ہے تو دے فطرہ تو دو[2] چہ سیر
صبح عید کے دے لگا کچھ نہ بیر — بیر۔ س = اسم مذکر۔ بار بسم اللہ مکسور و یاء مجہول ساکن آخری حرف رائے مہملہ = دیر۔ سستی۔

۵۷۲ دے آٹا و تھولی و ستّو دو سیر
دے دو[2] سیر زبیب ہے نہ کرنا ہے دیر — سیر اور زبیب دونوں کی یا رخت

۵۷۳ گھیئوں کی یو چیزاں کو دو سیر دے
زبیب کو بھی دو[2] ہور باقی سوں لے — زبیب کی یا رخت

۵۷۴ جو باقی بشر کے جو ہیں قوت عام
تو دینا ہے یک صاع کامل تمام

۵۷۵ ادھے صاع دے گھیئوں کا قیمت تو یا
یا قیمت کا اس جاگہ تو قوت لیا

۵۷۶ ہے مختار اتنے تو چیزاں اوپر
بہر حال فطرہ کو دے بے کسر — کسر بحرکتین بفتح۔ طریں کسر بثائے مثلث نحک

۵۷۷ صبح عید کے سو یو واجب ہوئے
ادا گر کرے حق کا طالب ہوئے

۵۷۸ صبح نئیں ہوئی لگ موا کوئی اگر
یو فطرہ سو اس پر تو واجب نہ دھر

۵۷۹ انگے دے جانے عیدگہ کے جو کوئی — جانے کا الف خت
سو ہے مستحب ہور ثواب یاں بھی ہوئے — ثواب کا الف خت

۵۸۰ انگے عید کے کوئی فطرہ نکال
روا ہے سمجھ تو یو بے قیل وقال
۵۸۱ اگر عید کے دن نکالے جو نئیں
نکالے دوجی وقت البتہ تئیں

در بیان خمس

۵۸۲ خمس دے جو کچھ پائے گا کھان میں
یو ہے پانچواں حصّہ لے کان میں
۵۸۳ دے سونا درو یا مثال اس کا کوئی
لھوا سایا تانبہ جو پاوے گا کوئی — لھوا بالفتح = س - لوہا کی دکھنی شکل
۵۸۴ زمین میں خراجی یا عشری اگر
سو خمس اس کا واجب ہے دل پر تو دھر
۵۸۵ لیوے باقی اس کا جو ہوئے پانہار
نہ مالک اول فتح کا گر ہے یار
۵۸۶ اول فتح میں شہ زمیں جس کو دے
ہو مالک دفینے کے تیئں ادچہ لے
۵۸۷ سو باڑی کی کوئی کھان گر پائے گا
خمس اس کا اول کے تیوں آئے گا
۵۸۸ اگر دار کفار میں پائے کوئی
سو او پانہار چہ مالک بھی ہوئی
۵۸۹ نہیں خمس اس کو دموتی کے تیئں
نہ دے پاچھ ہور بھی جو عنبر کو وئیں — پاچھ = س - مذکر - پاچ = بہائے فارسی وجیم فارسی

دربیان عشر

۵۹۰ شہد یا کہ میوہ نکل آئے گر
عشر اس کا تو یونچہ واجب ہے دھر — دھر = ط یں در

۵۹۱ زمیں عشری سوں ہوئے یا از پہاڑ
خزاں یں او ہوئے (کہ) ہو در بہار

۵۹۲ نہ تو منتظر ہوے یہاں از نصاب
نہ یاں سال گزرے کا پکڑے حساب

۵۹۳ اسے پانی اسمان کا ہوئے جب — اسمان غیر ممدود - ضش
یا سیلاب کا دے عشر اس کو تب

دربیان زکوٰۃ

۵۹۴ کھیا ہے خدا انّما الصدقات — صدقات کی دال بھلہ بضرورت مشدد
سو ہے آٹھ ٹولیاں کو دینا زکات — سورۃ التوبۃ - ساٹھویں آیت۔

۵۹۵ فقیران و مسکین و نو مسلمان
زکاتاں کو لیا تھار ہیں عاملان

۵۹۶ جو نمازیاں کہ لڑنے خدا کے بدل
مسافر جو بے خرچہ ہیں بھی سگل — بفتح سین و کاف فارسی = س۔ صفت۔ کل، جملہ، سب۔ دکھنی میں اس کی دوسری شکل سگلا بھی ہے۔

۵۹۷ مکاتب جو بندے ہیں سُن یار تو
فراموش نہ کر قرض دار کو

۵۹۸ جو بھی مستحق ہیں یو سب کو تو دے
کہ نو مسلمان کو مگر تو نہ دے

۵۹۹ تونگر قوی اب کیا دیں کو حق
یو نو مسلماں اب نہیں مستحق
۶۰۰ قدوری میں بعضیوں کا یو قول ہے
نہ شرح وقایہ نہ درکنز دَ سے

دربیان قرض دادن

۶۰۱ .نا مسجد اس مال سوں نیئں کرے
کفن ہور دفن اس سو نہ کوئی دھرے
۶۰۲ قرض مُردے کا نہ ادا اس سو کر
بھی آزادی بردے کا قیمت نہ دھر
۶۰۳ نہ فرزند پوتوں کے تیں تو بھی دے
بچیں گے اگر پول اس میں نہ لے

ط میں اگر کا الف چھوٹ گیا اور پول سے پہلے ہے زیادہ ہوگیا ہے - یہ اسقاط واضافہ دونوں غلط

۶۰۴ نہ ما باپ دادیاں کو دے تو زکات
او پر بھی ہے نہ دے تو اے نیک ذات
۶۰۵ نہ عورت دیوے مرد اپنے کے تیں
مرد دیوے صدقہ بھی عورت کو نیں
۶۰۶ جو باندی غلام اپنے کو دے سوتیں
کچھ آزاد کچھ بردہ نہ دے سوتیں
۶۰۷ تو انگر غنی ہے نہ دینا اسے
غنی کے بھی بردے کو نہ دے کسے
۶۰۸ غنی کے مکاتب کو نہ دے تو جان ؛ طفل کو غنی کے بھی نہ دے تو مان

۶۰۹ بنی ہاشمی کو بھی نہ دے توکب
بنی ہاشمی آل علی کے ہیں اب

۶۱۰ سو عباس و جعفر کے بھی آل جان
عقیل ہور حارث کے بھی آل مان
عقیل کی یا رخت

۶۱۱ نہ آزادی بندیاں کوان کے تو دے
نہ ذمی کو دے یو خبر مجھ سوں لے

۶۱۲ بھی ذمی کو خیرات دسرا درست
تو دے اس کے موجب نہ ہونا ہے سست

۶۱۳ کہ جا (گہ) سمجھ کر دیا تو زکات
محل غیر نکلیا اد اے پاک ذات

۶۱۴ نہ دیوے پھر اکر زکات اد سو کب
غلام اپنایا اد مکاتب ہے جب

۶۱۵ پھر اکر تو دینا ہے اواس وقت
سمجھ اس کو گر نیک ہے تجھ بخت
وقت و بخت بحر کتین۔ ضش
ط میں تجھ کے بعد کر کا اضافہ فک

۶۱۶ دے سائل کو اس میں سوں یک روزہ قوت
کہ تو مستحب اس کو جان لے سپوت

۶۱۷ فقیر یک کو دینا ہے مکروہ نصاب
سوائے وام والے کو سن تو شتاب
فقیر کی یا رخت

۶۱۸ روا وام والے کو دے سب نصاب
ہے مکروہ دسرے کو اے کامیاب

۶۱۹ ہے مکروہ دوجی شہر لے کے جائے — شہر بحرکتین۔ ضش
مگر او نزدیک خوشی تجھ کو بھائے — نزدیک کی دال مہملہ مشدد۔

۶۲۰ یا محتاج اس شہر کا کوئی جو دور
لجاکر سو دینا ہے اس کو ضرور

۶۲۱ لکھے یا پڑھے اس کے تیں کوئی جب
دعا رفعتی کو کرے اس وقت — جب کا قافیہ وقت قابل غور، وقت بحرکتین ۔ضش

۶۲۲ سو فتاحی کا خاتمہ او پڑے
سو اد رفعتی پر کرم نت دھرے

۶۲۳ محمد رفعتی بیاں کر زکات — طیں محمد رفعتی کر بیاں از زکات خک
رفعتی بحرکتین وسکون مین۔ ضش

کھیا یوں کہ ہریک کو ہوئے نجات

۶۲۴ ہوا اب بیاں یاں تمام از زکات
نبی پر ہریک دم میں لاکھاں صلات

باب در بیان کہ روزہ فرض برکدام می شود و برکدام نہ

۶۲۵ کہ مسلم جو عاقل و بالغ ہووے
طہارت میں عورت جو کامل ہووے

۶۲۶ کہ مسلم ہوئے پاک یعنی نفاس
ہوئے پاک از حیض کر یوں قیاس

۶۲۷ فرض روزے ان پر ہیں رمضان کے
حکم یوں ہیں بندیاں پہ رحمان کے

۶۲۸ کہ روزے کے فرضیاں کتے ہیں پچھان ؛ تجھے یاد دیتا ہوں کر حفظ مان

۶۲۹ فرض روزے کے چار مشہور ہیں
رہے باز کھانے د پینے سوتیں

۶۳۰ رکھے روزہ رمضان یا غیر جب
رہے دور جماع سوں اس روز تب — ط میں جمع نکھ۔ دور کا واؤ خت

۶۳۱ کہ نیت سوں مل فرض ہیں یو سو چار
کیا فرض تجھ پر سو پروردگار

۶۳۲ کھانے ہور پینے د جماع کو جو — کھانے کا الف خت۔ ط میں جماع کی بجائے جمع۔ جماع کا میم ضرورتاً مشدّد اور عین خت

کرے گا اور روزے میں عمداً سو تو

۶۳۳ توٹے روزہ او ہور کفارت بھی آئے
بھی سنگریزہ یا اس سریکا جو کھائے — سریکا۔ بفتح سین رار مہملہ مکسور یائے معروف ساکن چوتھا حرف کاف، حرف تشبیہ بمعنی مانند

۶۳۴ توٹے روزہ اس پر قضا ہوئے تب
کفارت نہ اس پر تو دیوے سو کب

۶۳۵ بھی قئے ستمی کرنے سوں رہتا ہے دور — ستمی کذا فی المخطوط، یہ لفظ نہیں نکل سکا، یہ کوئی ایسا لفظ ہے جس کے معنی قصداً و اراداتاً ہیں۔

نداں پائے جنت میں جا حد قصور

۶۳۶ اوتابع ہے کھانے و پینے کا مان
نہ ستمی نکالے منی تو سو جان — ستمی۔ ایضاً

۶۳۷ جماع کا یو تابع ہے زینہار تو
نکالے نہ ہرگز منی آپ سو — ط میں جماع کی بجائے جمع، جماع کا عین خت

۶۳۸ نکالے منی یا کرے قئے تو جب
یو کرنے سوں عمداً توٹے روزہ تب

۶۳۹ ولے نئیں کفارت اسے جان لے
قضا رکھ اسے ہور کفارت نہ دے

۶۴۰ معین نذر نفل و رمضان کو
نذر: بحرکتین ۔ ضش
زوال ہوے لگ نیت ہے مان تو
زوال کا الف خت ۔ نیّت، بتخفیف یاء

۶۴۱ کہ رمضان کے روزے قضا ہر بھی جان
کفارت نذر غیر معین پچھان
نذر: بحرکتین ضش ۔ غیر کی یاء خت

۶۴۲ یو روزے کی نیت کرے رات کو
ہزاراں سو رحمت ہو تجھ ذات کو

دربیان ثابت شدن ماہ مبارک رمضان

۶۴۳ کہ ثابت ہونے ماہ رمضان کا
ہونے کا واؤ خت
ابھال ہوئے جس وقت اسمان کا
اسمان بغیر مدو ضش، ابھال = س بالفتح مذکر = بادل

۶۴۴ گواہی سو مسلم و عادل کی ایک
قبول ہوئے جس وقت دیکھے گا ایک
قبول کا واؤ خت

۶۴۵ اگرچہ وہ بندہ یا عورت اچھے
یا اور غلام کا الف خت
کنیزک غلام یا عدالت اچھے

۶۴۶ بھی تو عید فطرہ کی ثابت کو دئیں
ابر کے وقت پر سمجھنا ہے تئیں

۶۴۷ گواہی دو مردوں کی ثابت ہونا
ہونا کا واؤ دونوں مصرعوں میں خت
یا یک مرد ہور دو سو عورت ہونا

۶۴۸ عدالت میں اودہ سو کامل ہونا — ہونا کا واؤ دونوں مصرعوں میں خت
بھی عصمت میں اودو سو فاضل ہونا

۶۴۹ کنیزک وبندہ نہ یاں کچھ روا
نہ آزاد ہونے کے بن یاں دَوا

۶۵۰ اگر آسماں پر نہ ہووے ابھال
جمع بہوت ہونا ہے اے پراجال

۶۵۱ جمع بہوت کو جان ادمی پچاس — آدمی غیر ممدود - خش
محلّے کے لوگ یا دیکھیں آس پاس — لوگ کا واؤ اور دیکھیں کی پہلی یا ءخت

۶۵۲ یکنتیس میں ہے یو گھر کھود سب — یکنتیس = ایک کم تیس، انتیس [۲۹] گھر کھودنا = تلاش کرنا - چاند دیکھنے کی پوری کوشش کرنا۔
تلاش یو نہ تیسے میں کرنا ہے کب

دربیان روز ثابت کردن

۶۵۳ بسرکر اگر کھائے کوئی روزہ دار — کھا کا الف خت
پیئے گا اگر کچھ یا پانی اے یار — یا ءکا الف خت - ہیئے گا۔ ط میں پیوے گا۔

۶۵۴ یا ہوئے اگر کس کے تیں احتلام
یا دیکھن سو کس کے ہو انزالِ تام

۶۵۵ یا شہواتِ دل سو منی او جو آئے
بہر حال انزال بے قصد پائے

۶۵۶ حجامت کرائے یا روغن لگائے — یا کا الف خت
یا دانتوں میں کا چیز کچھ بھی او کھائے

۶۵۷ یا بوسہ دیوے یا او سرمہ لگائے ؛ حلق میں مگس یا غبار اس کے آئے

۶۵۸ بلا قصد قئے کوئی کرے گا اگر
توٹے نئیں یو چیزاں سو صوم اے پسر

۶۵۹ سبب لاعلاجی کے لڑکے کے تیں — لاعلاجی = مجبوری، معذوری
دیوے چاب کر نان یا غیر تیں — چاب کر = چبا کر

۶۶۰ یو جائز ہے مکروہ کچھ اس میں نئیں
درست ہے بھی مسواک کہتا ہوں میں

۶۶۱ اگر شیخ فانی نہ روزہ دھرے
بدل روزے کے یو سو صدقہ کرے

۶۶۲ فقیر ئیک کو او سو دیوے طعام
سکت جو نہ روزے کا دھرتا تمام

۶۶۳ ہر ئیک روزے کو یو نچہ دیتا او جائے
ثواباں او روزے کے حق کن سو پائے

۶۶۴ اگر نانَ گندم تو سالن نہ دے
سوا لت سو لے اس کے ناں خورش لے — نان کی نون غنّہ برائے بحر

۶۶۵ اگر ناں خورش دیلیے گندم سو کوئے — نان ایضاً
مروّت یو دینے منے اس سو ہوئے

۶۶۶ دوجی شئے کو واجب ہے سالن دیوے گھیوں کو جو دیوے مروّت ہوے

دریبان شب را گمان کردن

۶۶۷ گماں رات کو کر سحر کوئی جو کھائے
صبح کے وقت میں او کھانا سو پائے — وقت بحرکیتن۔ فش، او = وہ

۶۶۸ سمجھ رات آئے جو افطار کرے سرج ہے کہ کر کوئی اظہار کر

۶۶۹ قضا روزہ ہو اس دونوں حال پر ط یں ہو کے بعد یائے مجہول فک
قضا بے کفارت ادا اس کو کر

دربیان روزہ کفارۃ دادن

۶۷۰ کفارت سو روزے کی یک یو تمام
پیاپئے رکھے ساٹھ روزے مدام
۶۷۱ فقیراں کو یا ساٹھ کھانا کھلائے
اول جوں کھیا تیو سچہ سالن دلائے اول بروزن بدل۔ ضش
۶۷۲ یا آزاد بندے کو اویک کرے او = وہ
جدا بھی قضا ایک روزہ دھرے

دربیان روزہ سنت اند

۶۷۳ یوں سنت شتابی سو روزہ توکھول
سحر کو ہے تاخیر حضرت نے بول نے کا استعمال قابلِ غور
۶۷۴ روزے میں کلام حق تلاوت کرے روزہ کا واؤ اور کلام کا الف خت
ذکرِ حق بہت ہور عصمت دھرے
۶۷۵ کرے تر زبانی تو از ذکر رب ؛ سو تقوی زہد بہوت کرنا طلب
۶۷۶ ہوے سب سو روزے کے اب یاں بیاں ؛ جتن کرتوں فتاحی کا رب ایماں

(باقی)

قسط چہارم: ——

میر کا سیاسی اور سماجی ماحول

جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب، استاذ تاریخ جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

——• گذشتہ سے پیوستہ •——

جنگ پانی پت ۱۷۶۱ء جیسا کہ لکھا جا چکا ہے کہ بھاؤ نے دہلی کے قلعے پر قابض ہو کر خوب لوٹ مار کی کچھ دنوں بعد دانہ اور گھاس کی قلت سے تنگ آکر اس نے ۱۹ تاریخ ماہ صفر ۱۱۷۴ھ کو شاہ جہاں ثانی کو معزول کر کے شہزادہ جواں بخت کو تخت شاہی پر بٹھایا اور منصب وزارت شجاع الدولہ کے نام مشہور کر دیا، ایسا کرنے میں اُس کا مقصد یہ تھا کہ شاہ ابدالی نواب شجاع الدولہ سے آزردہ ہو جائے اور ممکن تھا کہ وہ اپنے ملک کو واپس چلا جائے، مختصر یہ کہ بھاؤ اپنا لاؤ لشکر لے کر کنجپورہ کی طرف بڑھا اور عبدالصمد خان اور قطب خان کو شہید کر کے قلعہ فتح کر لیا۔ باقیوں کو قید کر کے کنجپورہ کو لُوٹ لیا اور تاخت و تاراج کر دیا۔ یہ خبر سُن کر شاہ ابدالی کے غصہ کی کوئی انتہا نہ رہی، حالانکہ جمنا ندی برسات کی وجہ سے پایاب نہ تھا پھر بھی اُس نے چڑھے ہوئے دریا کو پار کیا، اُدھر بھاؤ کنجپورہ سے آگے بڑھ کر پانی پت کے میدان میں خیمہ زن ہوا اور اِدھر سے شاہ ابدالی اپنے لاؤ لشکر کے ساتھ وہاں پہونچا، اور مرہٹوں کے لشکر کو چاروں طرف سے گھیر لیا، اس وجہ سے مرہٹوں کو سب سے بڑی دقت رسد اور روپیہ کی ہو گئی، اسی اثناء میں یہ واقعہ پیش آیا کہ نارو شنکر جو قلعہ دار دہلی تھا۔ دو ہزار سوار کی جمعیت کے ساتھ خزانہ بھاؤ کے لشکر میں پہونچانے جا رہا تھا۔ اتفاقاً اندھیرے میں راستہ بھول گیا اور شاہ ابدالی کے لشکر کی طرف آن پڑا۔ بہادران شاہ کو جب یہ خبر ملی تو "مانند بھیڑیئے بھوکے فوج غنیم کے دوڑ پڑی اور ہزار آدمی مع نارو شنکر جان سے مارے اور باقیوں کو گھیر کر اور

قید کر کے مانند بھیڑیوں کے اردوی بادشاہی میں لے گئے، اور خزانہ چھین لیا، بھاؤ یہ خبر سن کر بہت غمگین ہوا"۔

درّانیوں نے ناکہ بندی کر کے، بجلی کی مانند ہر طرف دوڑ دھوپ کر کے، مرہٹہ لشکر میں غلہ و رسد پہونچنے کے راستے بند کر دیئے، اس وجہ سے اُن کے لشکر پر عظیم قحط پڑا۔ اور رفتہ رفتہ یہاں تک نوبت پہونچی کہ ہر روز بہت سے آدمی، گھوڑے، ٹٹو، اونٹ اور بیل بھوک سے مرنے لگے، ایک شاعر نے ذیل کے اشعار میں مرہٹوں کی فاقہ کشی کا نقشہ پیش کیا ہے ؎

ہوئی شکل روٹی کی ایسی ہی مشتاق — کہ نقشِ پا کو کلیجہ جانتے تھے
نکلتا تھا جو لکڑی میں سے بورا — غنیمت جان اُس کو پھانکتے تھے
سپاہی جو دکن کے تھے دلاور — پڑے تھے راہ میں عریاں و لاغر
کوئی مردی پہ گر ہوتا تھا غمناک — خود گرتا تھا مثلِ اشک برخاک
فغاں مُنہ سے نکلتا تھا نہ باہر — گذر کوئی خوشاں میں تھا اکثر
جہاں میں تھے حباب سا وہ — تھے امید زندگی سے ہاتھ دھوئے

آخر الامر فاقہ کش مرہٹہ سپاہی بھاؤ کے پاس پہونچے اور انھوں نے اُس کی لعنت ملامت کی اور کہا "تم نے ایسا سر رشتۂ تدبیر گم کیا ہے کہ کچھ تجھ سے بن نہیں پڑتا، اور چاہتا ہے تو کہ جتنے سردار نامی اور بہادر لڑنے والے ہیں سب مفت ہلاک ہوں، اور بھوک کے مارے مرجاویں کل جس وقت صبح ہوگی اور آفتاب نکلے گا ہم کمرِ ہمت باندھ کر میدانِ کارزار میں نکلیں گے اور کوشش لڑائی میں کریں گے، آگے خدا مالک ہے، چاہے جسے فتح دے"۔[1]

چنانچہ ششم جمادی الآخرہ، روز چہار شنبہ، ۱۱۷۴ھ / ۱۷۶۱ء کو ایک ایسی زبردست جنگ ہوئی جس کی نظیر ہندوستان کی تاریخ میں نہیں ملتی، چاروں طرف سے "ہر ہر مہادیو، یا علی یا علی کی آوازیں سنائی

---

[1] برائے تفصیل ملاحظہ ہو، ملخص التواریخ۔ ص ۴۲۰-۴۲۳ ؛ تاریخ مرہٹہ ورا بدائی ص ۴۲-۵۷۔ خزانۂ عامرہ ص ۱۰۶-۱۰۸۔ اقبال نامہ (قلمی رامپور) ص ۳۵۸-۳۵۹۔ صحیفۂ اقبال (قلمی) ص ۸۸ (الف وب) تاریخ مظفری (رق) ج ۲ - ص ۸۶ الف تا ۹۰ ب)

دیتی تھیں ۱؎

میر کا بیان ہے کہ :-

"مرہٹے اگر اپنے قدیم دستور کے مطابق جنگ گریز کرتے تو عین ممکن تھا کہ غالب آجاتے وہ توپ خانے کو گھیر کر بیٹھ گئے اور شاہی فوج اس فکر میں لگ گئی کہ رسد نہ آنے دے جب رسد نہ آنے سے پریشانی بہت بڑھ گئی تو مرہٹہ فوج جنگ پر آمادہ ہوئی، اور اس کے سردار مورچوں سے باہر آکر ڈٹ گئے (ابدالی فوج کے) جگردار بھی انھیں شکست دینے کے لئے جی توڑ کوشش میں لگ گئے، بہادروں نے بڑی تنظیم کے ساتھ ہلاّ بولا، اور متحد ہو کر تیروں کی بوچھار شروع کردی، آزمودہ کاروں نے بندوقیں سنبھال لیں، اور دَنادَن گولیاں برسائیں، کچھ مقابل فوج پر تلواریں سونت کر ٹوٹ پڑے، کشتوں کے پشتے لگادیئے، حریف کی فوج نے پیادہ ہو کر لڑنا شروع کیا مگر منھ کی کھائی، اُن کے جوانوں کے بڑے کاری زخم لگے اور بہت سے ہلاک ہوگئے، یہ جنگ آور دونوں طرف سے پل پڑے اور تیر و تفنگ سے حملہ کرتے رہے (اب) دکن کا سردار پامردی کے ساتھ میدان میں آیا اور اُس نے شاہی فوج کے بہت سے دستوں کو مار بھگایا لیکن فتح تو شاہ کے لئے (مقدر ہوچکی) تھی، اِن کی کوششوں سے کچھ نہ ہوا۔ بہتیری بندوقیں چلاتے تھے، مگر اُدھر کے ایک آدمی پر اثر نہ کرتی تھی، اُن کی فوج کے بہت سے کارآمد سپاہی اِدھر کی تفنگ اندازی سے زخمی ہوگئے، چنانچہ پہلے ہی حلے میں ایک تیر وشواس راؤ کے لگا جو مرہٹہ ریاست کا ولی عہد تھا، وہ خاک و خون میں لوٹ گیا، کہتے ہیں کہ بھاؤ بڑا غیور جوان تھا اور وہ دادِ مردانگی دے رہا تھا، جب اُس نے اپنی آنکھوں سے یہ سانحہ دیکھا تو کہنے لگا کہ اب دکن جانے کا منھ نہیں رہا، جان پر کھیل کر (ابدالی کی) فوج کے قلب پر حملہ کیا یعنی جان بوجھ کر اپنے تئیں موت کے منھ میں دھکیل دیا" ۲؎

۱؎ ملخص التواریخ ص ۲۲۴م - ۲؎ میر کی آپ بیتی - ص ۱۳۳ - ۱۳۴

مختصر یہ کہ بڑے نامی گرامی مرہٹہ سردار مثل جسونت راؤ، بھاؤ، تکوجی سندھیا، جنکو سندھیا، ابراہیم خاں گارڈی، شمشیر بہادر، اور انیتاجی سب ہلاک ہوگئے، سنتاجی کے چالیس زخم آئے اور مہادجی سندھیا کے پیر میں ایسی کاری چوٹ آئی کہ عمر بھر یہ زخم ٹھیک نہ ہو سکا۔

مرہٹوں کی تباہی وبربادی، جانی ومالی نقصانات کا ذکر کرتے ہوئے میر نے لکھا ہے کہ:-

"ملہار راؤ وہاں سے دو تین ہزار سواروں کو ساتھ لے کر بھاگا اور باقی تمام لشکر غارت ہوگیا جو سردار زندہ بچ رہے تھے وہ گداگروں کے حال میں آوارہ پھرتے تھے، ہزاروں بھگوڑے سپاہیوں کے گھوڑے اور ہتھیار اطراف شہر کے زمین داروں کے قبضے میں آگئے، کیا لکھوں کہ کیسا روزِ بد اس قوم کو دیکھنا پڑا۔ ہزاروں ننگے سپاہی روتے ہوئے جس راستے سے گزرتے تھے لوگوں کے لئے عبرت کا سامان نظر آتے تھے، گاؤں کے لوگ بھنے ہوئے چنے سب کو ایک ایک مٹھی تقسیم کرتے تھے، اور اُن کی تباہ حالی کا موازنہ اپنے حال سے کرکے خدا کا شکر ادا کرتے تھے، ایسی عبرت انجام شکست کسی کو کم ہوئی ہوگی، بہت سے بھوک سے مرگئے اور بہتوں نے ٹھنڈی ہوائیں اکڑ اکڑ کر جان دے دی، وہ فوج جسے یہ قلعے میں چھوڑ کر آئے تھے، شاہی فوج کی لوٹ مار کے خوف سے رات کے وقت بھاگ گئی۔ کروڑوں روپیہ کا ساز و سامان (احمد شاہ ابدالی) اور پورب کے سرداروں کے ہاتھ لگا جسے انھوں نے آپس میں تقسیم کرلیا، نقد و جنس کے سوا توپخانہ اور دوسرا جنگی سامان ہاتھی، بیل، گھوڑے اور اونٹ شجاع الدولہ وغیرہ نے اپنے حصے میں لے لئے، درانی سپاہی جو فقیر محض تھے مالا مال ہوگئے، ہر دہ باشی کو سو اونٹوں کا سامان ملا اور ہر شخص کو دو خر دار، بڑی دولت ہاتھ لگ گئی، ہر شخص پھولا نہ سماتا تھا"[1]

---

[1] میر کی آپ بیتی ص ۱۳۵

سید نورالدین حسین خان نے مرہٹوں کی تباہی کا بڑا دل دوز نقشہ پیش کیا ہے:۔

" بھاؤ درین اثنا کشتہ شد، و سرآں را مردم درذیل سرہا بریدند، وتمام لشکر افغانان و مغل و روہیلہ و شجاع الدولہ درپے این مردم افتادند وغارت شروع شد و اسباب بے حساب بے حد بدست لشکریاں افتاد وتا شام تعاقب نمودند ہمیں کہ شب شد دست از تعاقب باز داشتند و در لشکر ایں قدر غارت بدست خوانین آمد کہ زیادہ بر شمار است و مردم دیگر ایرانی و تورانی را تا مقدور دست خوانین غارت کردن نمی داد، خود متصرف می شد مگر بدست لشکر ہند وستان بقیمت یک یک تومان زرہہائے خوش شکل قرین و اسپ ہائے خوب بدو دو تومان می فروختند وہر کہ را تا شب یافتند بلاتحاشی سر از بدن جدا می کردند، و درمیان خندق صدہا مردم مرہٹہ مع اسپ افتادہ بود و لاش را شمارے نیست کہ تا چند سال درآں میدان بسبب استخوان مردم مردہ مزارعان کشت وکار مشکل بود و بسیار مردم لشکر کہ درمیان قصبۂ پانی پت پناہ گرفتند تا دو روز مردم درانی سراغ گرفتہ ہر جا می یافتند بدست آوردہ می کشتند "[1]

---

[1] سرگزشت نجیب الدولہ ص ۲۸ - ۲۹ ۔ علی ابراہیم کا بیان ہے کہ " آخر الامر خوں ریزی یہاں تک پہونچی کہ لوگوں کو رسی سے باندھ کر لاتے تھے اور سر اُن کا تلوار سے جدا کر ڈالتے تھے " ص ۵۷

بقول شیو پرشاد لکھنوی " غارت وقتل نمودہ کہ سطح زمین از کشتگان پُر لاش بود، قریب یک لکھ کس آں روز از سپاہ وچہ از میکاہ بقتل آمدہ .... وکم کس جان برشدہ درای آں دراہ بدست زمین داراں بسیار کس مرہٹہ ازغارت وقتل شدند .... چہ شرح دہر یک یک ہزار دہ دہ بست بست شتر پر انبار جنس ....کشیدہ آوردند و اسپاں معروتہ را چہ شمار مثل گلہ گوسپنداں بود وافیال خوب وکنیزان وغلامان نیز...... قریب چہل ہزار کس اسیر شدہ آمدند وقریب بست ہزار کس غارت شدہ "

احوال جنگ بہاؤ و احمد شاہ ابدالی (اقبال نامہ - قلمی رام پور) ص ۳۷۱ - ۳۷۲

بقول شیو پرشاد " چنداں مرداں وفیلاں واسپان وشتران وگاواں درآن معرکہ کشتہ وخستہ افتادہ بودند کہ بہایم وسباع وطیور گوشت خواران نوع تا سالہا دراز از تلاشی معاش فارغ گشتہ خوش زیست می نمودند" تاریخ فرح بخش (قلمی) ص ۶۰ (الف)

مختصر یہ کہ --- " مرہٹوں کی طاقت چشم زدن میں کافور کی طرح اُڑ گئی "
سر جادو ناتھ سرکار نے لکھا ہے کہ " مہاراشٹر میں کوئی گھر ایسا نہ تھا جس میں صفِ ماتم نہ بچھ گئی ہو، سرداروں کی ایک پوری نسل ایک ہی معرکہ میں غائب ہو گئی "

نتائج | اس جنگ کے نتائج بہت دُور رس تھے بشرطیکہ مغل بادشاہوں میں سے کوئی ایسا ہوتا جو اس فتح سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتا، اس جنگ کے دور رس نتائج کا ذکر کرتے ہوئے پروفیسر خلیق احمد نظامی نے لکھا ہے کہ

" اگر سلطنتِ مغلیہ میں تھوڑی سی بھی جان ہوتی تو وہ جنگ پانی پت کے نتائج سے فائدہ اٹھا کر اپنے اقتدار کو ہندوستان میں پھر صدیوں کے لئے قائم کر سکتی تھی، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مغلیہ سلطنت اُس وقت ایک بے رُوح جسم کے مانند تھی، جنگِ پانی پت کا اصلی فائدہ فاتحینِ جنگِ پلاسی نے اُٹھایا " [1]

ابدالی کے اِس حملے کے زمانے میں شاہ عالم ثانی[2] بہار میں تھا، جنگ پانی پت اور مرہٹوں کے زور کو توڑنے کے بعد اُس نے شاہ عالم ثانی کو دلی بلانے کی بے حد کوشش کی اور اپنا آدمی بھیجا، جب وہ نہ آیا تو ابدالی نے اُس کی والدہ نواب زینت محل سے اُسے ایک خط لکھوایا جس کا مضمون حسب ذیل تھا۔

" شاہنشاہ (احمد شاہ ابدالی) قلعہ میں آ گئے ہیں، آج تک کہ ۲۰ رجب ہے میں کئی مرتبہ اُن سے ملی ہوں، وہ تمہارے آنے کے بے حد منتظر ہیں .... میرے بیٹے ! تم یقین رکھو کہ تمہارے آنے پر سب معاملات طے ہو جائیں گے .... تیمور شاہ نے خلوص و محبت سے مجھے تحائف بھیجے ہیں۔ تمہارے بدخواہ بدگمانیاں پیدا کرنے کی کوشش

---

[1] سیاسی مکتوبات ۔ ص ۱۹ ۔ [2] شاہ عالم بن عزیز الدین عالمگیر ثانی ۱۷ ذیقعدہ سنہ ۱۱۴۰ھ (۱۴ جون سنہ ۱۷۲۸ء) میں پیدا ہوئے تھے۔ برائے تفصیل ملاحظہ ہو: مفتاح التواریخ۔ ص ۳۴۳ - ۳۴۴، مرآۃ الاشباہ ۵۳۔ پہلے لکھا جا چکا ہے کہ صفدر جنگ وزیر کی بد اخلاقیوں اور مظالم سے تنگ آکر شاہ عالم (عالی گہر) پورب کو چلے گئے تھے، آئندہ اس کا تفصیلی ذکر آئے گا۔

کریں گے...... تم اُن کے کہنے اور بہکانے میں نہ آنا، میرے بیٹے تم جلد آجاؤ، اگر
خدانخواستہ شاہ چلے گئے تو پھر تم مصیبتوں میں پھنس جاؤ گے" [1]

ایسا بھی معلوم ہوتا ہے کہ احمد شاہ ابدالی نے اس بارے میں انگریزوں کو بھی لکھا تھا تاکہ وہ لوگ شاہ عالم کو دہلی پہونچانے کے لئے ہر طرح کی سہولتیں بہم پہونچائیں۔ ولسی مارٹ نے احمد شاہ ابدالی کو لکھا تھا:-

"اگر شہنشاہ (ابدالی) کی یہ خواہش ہے تو اُس (شاہ عالم) کو دہلی تک برٹش سپاہ کی حفاظت میں پہونچا دیا جائے گا" [2]

گمان غالب ہے کہ شاہ عالم کو دہلی بُلانے میں اُسے انگریزوں کے اثر سے خلاصی دلانے کا راز پنہاں تھا، اور احمد شاہ ابدالی ہندوستان میں اپنے قیام کے زمانے میں اس کی طاقت کو دہلی میں مستحکم کرنے کا خواہش مند تھا، لیکن وہ اپنی اس کوشش میں ناکام رہا، کیونکہ شاہ عالم دہلی نہ آیا اور احمد شاہ ابدالی اپنے ملک کو واپس چلا گیا۔

میر کے بیان سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جنگِ پانی پت کے بعد جب ابدالی سپاہ دہلی آئی تو اس مرتبہ پھر انھوں نے لوٹ مار کا بازار گرم کیا تھا، "دلّی پھر لُٹی" کے عنوان سے میر نے لکھا ہے کہ:-

"میں ایک دن ٹہلتا ہوا شہر کے تازہ ویرانوں سے گزرا، ہر قدم پر روتا اور عبرت حاصل کرتا تھا۔ جوں جوں آگے بڑھتا، حیرت بڑھتی گئی، مکانوں کو شناخت نہ کرسکا، آبادی کا پتہ تھا نہ عمارتوں کے آثار، نہ اُن کے مکینوں کی خبر! ؎

ازہر کہ سخن کردم، گفتند کہ ایں جانیست ؛ ازہر کہ نشاں کردم، گفتند کہ پیدا نیست

گھر کے گھر مسمار تھے اور دیواریں شکستہ، خانقاہیں صوفیوں سے خالی، خرابات، رندوں سے!

---

[1] ISLAMIC CALTURE, vol, XI PP 503-504
[2] ISLAMIC CALTURE, vol, XI P 504

یہاں سے وہاں تک ایک ویرانہ تھا لق ودق ! ؎

ہر کجا افتادہ دیدم خشت در پروانہ

بود فردِ دفترِ احوالِ صاحب خانہ

نہ وہ بازار تھے جن کا بیان کروں، نہ بازار کے وہ حسین لڑکے، اب حُسن کہاں جسے تلاش کروں؟ وہ یارانِ عاشق مزاج کدھر گئے؟ حسین جوان گذر گئے، پیرانِ پارسا چلے گئے۔ بڑے بڑے محل خراب ہوگئے، گلیاں ناپید ہوگئیں، اور ہر طرف وحشت برس رہی تھی، اُنس ناپید تھا، ایک استاد کی رُباعی مجھے یاد آئی ؎

افتاد گزارم چو بویرانہ طوس ٭ دیدم چندے نشستہ برجائے خروس

گفتم چہ خبر داری ازیں ویرانہ؟ ٭ گفتا خبر این ست کہ افسوس افسوس!

ناگاہ اُس محلے میں آنکلا جہاں میں رہتا تھا، جلسے کرتا تھا، شعر پڑھتا تھا، عاشقانہ زندگی گزارتا تھا، راتوں کو آہ وزاری کرتا، خوش قدوں سے عشق لڑاتا، اُن (کے حُسن) کی تعریفیں کرتا اور لمبی لمبی زلفوں والے (معشوقوں) کے ساتھ رہتا تھا، حسینوں کی پرستش کرتا اور ایک لمحے کے لئے بھی اُن سے جدائی ہوتی تو بے قرار ہوجاتا تھا، محفل سجاتا تھا، حسینوں کو بلاتا تھا، اُن کی مہمان داری کرتا تھا (اور یوں) زندگی گزارتا تھا، اب کوئی ایسا مانوس چہرہ نظر نہ آیا جس سے دو باتیں کرلیتا، کوئی معقول انسان نہ پایا جس کے پاس جا بیٹھتا، اس وحشت انگیز گلی سے نکل کر ویران راستے پر آکھڑا ہوا، اور حیرت سے تباہی کے چھوڑے ہوئے نشانات دیکھتا رہا، بہت صدمہ اُٹھایا اور عہد کیا کہ اب اِدھر نہ آؤں گا، اور جب تک رہوں، شہر کا قصد نہ کروں گا"[1]

بعد ازیں ابدالی فوج نے ہندوستان سے واپس جانے کے بارے میں ہنگامہ برپا کیا اور مجبوراً ابدالی کو واپس جانا پڑا۔[2]

---

[1] میر کی آپ بیتی - ص ۱۳۷ - ۱۳۹ - [2] برائے تفصیل، میر کی آپ بیتی - ص ۱۳۹ - سرگزشت نجیب الدولہ ص ۳۱، خزانۂ عامرہ ص ۱۱۲ - مخص التواریخ ص ۴۲۵ -

ساتواں حملہ ۱۷۶۲ء / ۱۱۷۵ھ | اس حملہ کا خاص مقصد سکھوں کی ہنگامہ آرائی اور شورش کی روک تھام کرنا تھا، کیوں کہ چھٹے حملے کے بعد اپنے ملک کو واپس جاتے وقت اُسے سکھوں کے ہاتھوں کا نی جانی ومالی نقصانات اُٹھانے پڑے تھے، [۱] غلام علی آزاد بلگرامی اور طبا طبائی نے لکھا ہے کہ جب ہندوستان کے سرکشوں نے میدان خالی دیکھا تو اس موقع کو غنیمت جان کر لُوٹ مار، کشت وخون اور غارت گری شروع کر دی، ان سرکشوں کے استیصال کے لئے پھر شاہ ابدالی کو ہندوستان آنا پڑا۔[۲]

بقول میر :-

"اس بار بھی شاہ درانی ستلج کے جو ایک مشہور دریا ہے، اُس طرف تک آیا اور حقیقت سکھوں کے ہاتھوں نقصان اُٹھا کر واپس ہو گیا" [۳]

طبا طبائی کا بیان ہے کہ :-

"قریب بست ہزار کس را طعمۂ شمشیر خون آشام ساخت وغنا می کہ کمیت آن را غیر علام الغیوب احدی نمی داند بہ غنیمت برد، بعد ازاں اطراف وجوانبش تاختہ بقتل و تاراج آں نواح پرداخت" [۴]

آٹھواں حملہ[۵] ۱۷۶۶ء | اس زمانے میں یہ مشہور ہو گیا تھا کہ شاہ ابدالی کا مقصد انگریزوں سے جنگ کرنا اور اُن کو بنگال سے مار نکالنا ہے، اس وجہ سے انگریزوں نے ایک فوجی دستہ الہ آباد بھیج دیا تاکہ اُس سے اودھ میں مقابلہ کیا جائے۔

درحقیقت ۱۷۶۵ء اور ۱۷۶۶ء کے درمیانی زمانے میں شاہ ابدالی اپنے ملک کے انتظامی

---

۱ میر کی آپ بیتی- ص ۱۳۹ - ۱۴۹ - تاریخ حسینی (قلمی) ص ۱۱۵ (الف) تا ۱۱۶ (الف)

۲ خزانۂ عامرہ- ص ۱۱۳ - ۱۱۴ - سیر المتاخرین (اُردو ترجمہ) ج ۳ - ص ۷۴ - ۷۵-

اس حملہ کی تفصیل ملاحظہ ہو- AHMAD SHAH DURRANI 3/8 ۳ میر کی آپ بیتی ص ۱۵۵

۴ ملخص التواریخ - ص ۲۸۴، نیز خزانۂ عامرہ - ۱۱۴ - صحیفۂ اقبال (قلمی) ص ۹۱ ب تاریخ احمد شاہ - ص ۹۱ ب

تاریخ مظفری (ق) ۲۵ ص ۱۲۳ (الف) ۵ اس حملے کی تفصیل ملاحظہ ہو، AHMAD SHAH DURRANI 308-3/8

اور دیگر اندرونی امور میں مشغول رہا اور اس سبب سے اُسے پنجاب کے معاملات کو سلجھانے کا موقع نہ مل سکا اس موقع سے فائدہ اٹھا کر سکھوں نے اس علاقے پر اپنا قبضہ جما لیا اور آخر میں انھوں نے لاہور پر بھی قبضہ کر لیا تھا۔[1]

شاہ درّانی سکھوں کی طاقت کو توڑنا چاہتا تھا اور اس بارے میں اس نے کوشش بھی کی تھی، لیکن اُسے اپنے مقصد میں کامیابی حاصل نہ ہو سکی، مجبوراً اس نے راجا لا سنگھ کو تین لاکھ سالانہ پیشکش کے وعدے پر پنجاب کا حاکم مقرر کر دیا تھا، کیونکہ ابدالی فوج نے بغاوت کر دی۔ اُن میں سے تقریباً چار پانچ ہزار سپاہی اپنے ملک کو واپس چلے گئے، کیونکہ کچھ دنوں سے انھیں تنخواہیں نہیں ملی تھیں، اس بنا پر اُن میں بے اطمینانی پھیل گئی تھی۔[2]

آخری حملہ ۱۷۶۹ء | شاہ ابدالی نے آخری بار سکھوں پر حملہ کیا، جب وہ کابل اور پشاور کے مابین پہونچا تو اُس کی سپاہ نے بغاوت کا پرچم لہرا دیا، تمام لاؤ لشکر لوٹ لیا اور کئی سرداروں کو تہ تیغ کر دیا، شاہ ابدالی کو قندھار واپس جانا پڑا[3] اور سارا پنجاب سکھوں کے قبضے میں چلا گیا۔[4] (باقی)

---

[1] تاریخ شاکر خانی (قلمی) ص ۹، ملخص التواریخ۔ ص ۲۷۴، خزانۂ عامرہ۔ ۱۱۴، تاریخ احمد شاہ (قلمی) ص ۲۵۲

[2] برائے تفصیل۔ AHMAD SHAH DURRANI 318

[3] برائے تفصیل۔ 23 - 319 〃 〃 〃

[4] جامِ جہاں نما (قلمی رام پور) ص ۵۰۶

قسط دوم:-

جمیل الزھاوی عراق کا نامور شاعر

جناب مولوی محمود الحسن صاحب ندوی ایم اے علیگ، ریسرچ اسکالر شعبۂ عربی مسلم یونیورسٹی

● گزشتہ سے پیوستہ

آرنلڈ کا یہ خیال بہت صحیح ہے کہ شاعر کی عظمت کا راز اس کامیابی میں مضمر ہے کہ وہ نظریہ اور زندگی میں حسین و مؤثر مطابقت پیدا کرنے میں کامیاب ہو، زھاوی نے اپنی شاعری کو زندگی سے قریب تر لانے میں بڑی محنت سے کام لیا ہے اس کی نظموں میں اس کا ثبوت ملتا ہے، اس نے اپنی شاعری کے ذریعہ جذبات بیدار کرنے کی ہر ممکن کوشش کی اس سلسلہ میں اس کی چند نظمیں خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں الی فزّان، انین الاوطان این منی ما ادریہ، عید و ماتم، زبان کی خوبی، تراکیب کی چستی اوزان کے ترنم، معانی کی افادیت و بلندی کے اعتبار سے اونچے پایہ کی نظمیں ہیں، 'الی فزّان' عراق کی سیاسی زندگی کے ایک پہلو کی عکاسی کرتی ہے اس دور میں جو خوف وہراس پھیلا تھا معاشی بے اطمینانی تھی، اخلاقی انتشار، قید و بند کا عام چرچا، خیالات پر قدغن تھا وہ ۱۸۶۹ء میں مدحت پاشا کی اصلاحی کوششوں سے بھی دور نہ ہو سکا، بلکہ اس کے بعد حالات اور خراب ہو گئے، جلاوطنی عمر قید کی سزائیں عام تھیں اس نظم میں ایسا ہی واقعہ بیان کیا گیا ہے اس کو پڑھ کر ہمیں 'سعدی' سے ہمدردی پیدا ہوتی ہے۔ اس نظام کے خلاف جذبہ ابھرتا ہے جس کے تحت ظلم و ستم کا اتنا زبردست بازار گرم تھا، زھاوی نے اس نظم میں بڑا اثر اور حسن پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔

زھاوی کی شاعری جو تقریباً نصف صدی سے زیادہ طویل دور پر مشتمل ہے، آسانی سے دو عنادین

کے تحت تقسیم کی جا سکتی ہے یعنی سیاسی و اجتماعی، اس کا مطلب یہ نہیں کہ دوسرے اور پہلوؤں سے اس کا مطالعہ نہیں کیا جا سکتا بلکہ میری مراد یہ ہے کہ اس کا بیشتر حصہ ان کے تحت آتا ہے۔

اس کی سیاسی شاعری کا آغاز حکومت عثمانی کی مدح سے ہوتا ہے؛ اس دور میں چوٹی کے تمام عرب شعراء جس میں شوقی، حافظ اور رصافی کے نام خاص طور پر لئے جا سکتے ہیں اسی کی مشق میں لگے تھے،

زہاوی نے آغاز شباب میں عثمانی خلیفہ اور مسلم افواج کی شجاعت و بہادری کے کارناموں پر فخر و جوش سے بھرپور جذبات کے ساتھ قصائد لکھے ہیں' اس میں عقیدت و وفاداری کے جذبات کا اظہار ملتا ہے، یہ وہ زمانہ ہے جب عربی قوم پرستی کا سیاسی شعور عربوں میں مقبول نہیں ہوا تھا، عوام جہالت اور اوہام پرستی کے تاریک غاروں میں غفلت کی نیند سو رہے تھے، ترکی میں جدید مغربی خیالات، اعلیٰ طبقہ کے لوگوں میں پیدا ہو چکے تھے کیونکہ ترکی فوجی، سیاسی، اور تعلیمی میدان میں اپنی شکست تسلیم کر چکا تھا' یہ ان حالات سے بے چین تھا، اس کے نزدیک جو جمہوریت آزادی اور معاشی خوش حالی کے جدید تصور سے آشنا تھا، ترکی کی پستی کا واحد علاج نظام حکومت کی تبدیلی میں پنہاں تھا چنانچہ مجلس اتحاد و ترقی کے پرجوش اور روشن دماغ نوجوانوں کی مسلسل جد و جہد سے جب ترکی میں اصلاحات کا دور شروع ہوا۔ تو اس سے عرب نوجوانوں میں نئے خیالات اور نئی روشنی کو فروغ پانے کا موقع ملا، دوسری طرف عیسائی مشنریز کے قائم کردہ جدید اسکول، نئی تعلیم، نئے تصورات اور نئے عالم کی تخلیق کے حوصلے کا عرب سرزمین میں مرکز بن رہے تھے، چنانچہ انہیں احساس ہوا کہ تہذیبی اور تعلیمی میدان میں وہ کس قدر پیچھے رہ گئے ہیں' اس احساس نے انہیں بے چین کر دیا اب وہ ترکوں اور اس نظام سے بیزار ہونے لگے جو ان کی عقیدتوں کا مرکز تھے، رفتہ رفتہ اس بیزاری نے نفرت کی شکل اختیار کر لی، قومیت کے مغربی تصور نے پہلی بار خلافت کے مسخ شدہ تصور کی گرفت کو نہ صرف ذہنوں سے کمزور کر دیا بلکہ لوگوں کے دماغ میں اس نئے سیاسی تصور نے گہری جڑیں پیدا کر لیں وہ شعراء جو خلیفۃ المسلمین کے تقدس پر نظمیں لکھتے تھے وہ اسے ظلم و جبر کا نگہبان سمجھنے لگے' زہاوی نے عبدالحمید کی تعریف بڑے پرزور الفاظ میں کی ہے' وہ کہتا ہے ؎

۳　وفعلك فی الافواہ یتلی وفی الوری　　یشیع وفی التاریخ بعدك یذکر

یود المعلی والحق انك كلما تقابل اعداء السلامة تظهر

الهيك عيون المسلمين باسرهم على بعدهم فى الشرق والغرب منظر

دیوان الزهاوی ص ۱۰۹

لیکن یہی نظریات کی تبدیلی کے بعد اس نتیجہ پر پہنچتا ہے ؎

۴ ماھی الا دولة مستبدة تسوس بما تقضی هواها وتعمل

فترفع بالاعزاز من كان جاهلا وتخفض بالاذلال من كان يعقل

آگے کے اشعار میں زیادہ واضح سیاسی فکر کے ساتھ خلیفۃ المسلمین کی حیثیت پر تنقید کرتا ہے اس سے اس کی سیاسی بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے ؎

۵ فتعساً لقوم فوضوا امر نفسهم الى ملك عن فعله ليس يسأل

فيا ملكا فى ظلم ظل مسرفا فلا الامن موفود ولا هو يعدل

الکلام المنظوم ص ۸

زھاوی کی تنقیدوں میں مسلسل جوش اور تیزی پیدا ہوتی گئی اس نے والیوں پر شدید اعتراضات کرنے شروع کر دیئے کیونکہ وہ سمجھتا تھا کہ یہ لوگ اس ظلم و فساد میں برابر کے شریک ہیں جس سے عربی سماج بالخصوص عراق دوچار تھا، اس مشنیری نے عراقیوں سے دل و دماغ دونوں چھین لئے تھے اور جس نے عوام کو غربت، اخلاقی انارکی، جہالت کی تاریکی میں لوگوں کو دھکیل دیا تھا، اس دور کے عراقی سماج کا نقشہ بڑے دردناک الفاظ کے ذریعہ LONG NIGG اپنی کتاب FOUR CENTNRIES OF MODERN IRAQ میں کھینچا ہے، وہ ملک کی زراعتی بدحالی، انتظامیہ کی خرابی، عدلیہ کے فساد اور امن دامان کے فقدان کا تجزیہ کرنے کے بعد عثمانی حکومت کو کسی حد تک معذور سمجھتے ہوئے لکھتا ہے۔ "ان تمام معذرتوں کے باوجود یہ حقیقت چھپ نہیں سکتی کہ عثمانی ترک کیچالڈین و سیریں مملکتوں کے عالمی شہرت رکھنے والے زرخیز علاقوں کو دوبارہ فتح کرنے کے بعد اور سلطان کے نام پر چار صدیوں تک قابض رہنے کے بعد سے آج بھی جاہل اور پسماندہ رکھا وہ اپنے حکمراں سے نفعا اور لاقانونیت کا شکار ہیں، اب بھی ترقی کی راہ سے دور ہیں، زھاوی نے اس پرخون کے آنسو بہائے ہیں، وہ پورے حکمراں گروہ کو مخاطب کرتے ہوئے کہتا ہے ؎

۶ قوم جفاۃ مالھم من رحمۃ لولان صخر جامد ما لانوا

سلبوا القبائل مالھا بوسائل لا یستطیع کخلقھا الشیطان

لم یرتضوا من بعد سلب ثرائھا الّا بان تھتک النسوان

ویح المواطن انھا لبست بھم ثوب الخراب فما بھا عمران

محقورۃ فی عینھم لا اھلھا اھل ولا انسانھا انسان

تاالله یاطمع الولاۃ عرفتنا واکلت مالا یاکل الغرثان

الکلم المنظوم ص ۱۲۳ - ۱۲۶

زہاوی کی تنقید کا یہ لہجہ دوسری نظموں میں اور تلخ ہو جاتا ہے، اس کے لہجہ میں تلوار کی سی تیزی اور براقی پیدا ہو جاتی ہے، اس میں بغاوت کی چنگاریاں بھڑک کر شعلہ بن جاتی ہیں، وہ رحم وانصاف کی بھیک بھی مانگتا ہے لیکن الفاظ کی تلخی مایوسیوں سے بھرپور ہے، لہجہ کے انداز میں کرختگی پائی جاتی ہے ؎

۷ تانّ فی الظلم تخفیفا وتھوینا فالظلم یقتلنا والعدل یحیینا

یامالکا امر ھذی الناس فی یدہ عامل برفق رعایاک المساکینا

لھوت عنا بما اوتیت من نعمتہ فالبیض لیلک واسودت لیالینا

أرضاک انا جھلنا کل معرفتہ زمان جازی الوری فیہ المیادینا

ارضاک انا سکتنا عن مطالبنا یامالک الامر ما ارضاک یؤذینا

دیوان الزہاوی ص ۶۳

ترک حکومت کی سخت گیری اور جبر کے خلاف متعدد نظمیں زہاوی نے لکھی ہیں، ان سے انیسویں صدی کے نصفِ آخر کے اندازِ فکر کا پتہ چلتا ہے جو پڑھے لکھے عربوں کے دماغ میں خلافت کے بارے میں پیدا ہو گیا تھا، اس طرح ان کی ہمدردیاں پوری طرح اس نظام سے ختم ہو گئیں، وہ آزاد قومی حکومت کا خواب دیکھنے لگے، زہاوی کے یہاں یہ خیالات کہیں مخفی اور کہیں واضح طور پر ملتے ہیں، یہ بات خاص طور پر توجہ کے قابل ہے کہ عراق خلافتِ عثمانی کا سب سے زیادہ پس ماندہ صوبہ تھا لیکن قوم پرستی کے تصورات، خلافت

سے بے اطمینانی کے جذبات اور اپنی دنیا آپ تخلیق کرنے کا حوصلہ پوری قوت سے وہاں پیدا ہو گیا تھا،
زھاوی اپنے معاصرین میں پہلا شاعر ہے جس کے یہاں ماضی سے بے توجہی، حال پر بے اطمینانی اور مستقبل سے اس درجہ دل چسپی اور اتنی شدت سے پائی جاتی ہے اس میدان میں وہ اپنے تمام معاصرین سے آگے تھا،
قوم سے محبت اور وطن سے شیفتگی کے جذبات اسے اونچا و کامیاب دیکھنے کی آرزو زھاوی کی تمام نظموں میں کم وبیش موجود ہے بالخصوص 'بین دجلۃ والفرات'، 'أنین الاوطان'، 'المستنصریۃ'، 'ایام بغداد' اس صنف کی اچھی مثالیں ہیں۔

ترکوں، روسیوں اور یونانیوں کے مابین جو جنگ ہوئی اور اس کے نتیجہ میں پورے مملکت عثمانی میں جو اثرات مرتب ہوئے بالخصوص عراق جس درجہ متاثر ہوا اس کو زھاوی متعدد نظموں میں بیان کرتا ہے جنگ نے کتنے بچوں کو یتیم بنا دیا تھا کتنی عورتوں کے سہاگ لٹ گئے تھے اور معاشرہ کا ایک معتد بہ حصہ اخلاقی و معاشی افلاس میں مبتلا تھا، زھاوی نے ان پہلوؤں کی عکاسی اپنی نظموں میں بڑی درد انگیز انداز میں کی ہے۔ اس طرح اس کے محاکاتی شاعری کے نمونے بھی ملتے ہیں، 'ارملۃ الجندی' اس کی عمدہ مثال ہے، یہ نظم پڑھ کر زھاوی کی قدرتِ بیان، تصویر کشی کی صلاحیت، جذبات کی پاکیزگی و وسعت کا اندازہ ہوتا ہے ایک فاقہ کش بے نوا عورت جس کی جذباتی و ذھنی زندگی کا گلا آغازِ شباب ہی میں گھونٹ دیا گیا ہو اس کے احساسات کیا ہوں گے زھاوی اس کی کامیاب عکاسی کرتا ہے ؎

۸ الا لیت امی تلدنی او انہا	ذ.تتنی المنایا قبل انی اعقل
برضت بمالی من حیاۃ فا۔ ھا	شقائی وان الموت فیھا لافضل
حیاۃ امرتھا الرزایا کانما	یمازجھا منھن صاب وحنظل
وعتبی علی الاقدار فھی بماجرت	بہ لم تکن استغفر اللہ تعدل
فیا موت زر ان الحیاۃ تعاسۃ	ویا نفس جودی ان دھرک یبخل

دیوان الزھاوی ص۵۳

زھاوی کی ---- اس شاعری کا دوسرا دور برطانوی اقتدار سے شروع ہوتا ہے، عالمی جنگ کے

بعد اتحادی طاقتوں نے مشرقِ اوسط کا جو حصہ کھرا کر کیا اس کے نتیجہ میں عراق برطانیہ کے حصہ میں آیا،
برطانوی قبضہ سے عربوں کو اپنی سادہ لوحی کا علم ہوا۔ اُن کا خیال تھا کہ عثمانی اقتدار کے زوال کے بعد مغربی
قومیں آزادی کا پیغام لائیں گی لیکن بہت جلد اس فریب کا پردہ چاک ہو گیا، اس موقع پر زھاوی جیسے
باغیانہ فطرت کی خاموشی بلکہ سامراجی اقتدار کا استقبال عراقیوں کے لئے سخت تعجب کا باعث ہوا۔ اور جب
اس کو "مجلسِ معارف" کا ممبر بنایا گیا تو وطن پرستوں کے شبہات اور قوی ہو گئے، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ زھاوی
کی وطن پرستی شک و شبہ کی نظر سے دیکھی جانے لگی، اس پر طنز و تشنیع اور ہر طرف سے تنقید کی بوچھار
ہوئی، ابتک لوگ اس کی آزادی خیال سے ناراض تھے مگر اب وطن سے وفاداری بھی مشکوک ہو گئی۔ یہ
زمانہ اس کے عزم و تدبر کا بڑا آزمائشی دور تھا اس نے اپنی رباعیات کے مقدمہ میں جس انداز سے اس واقعہ
پر روشنی ڈالی اس سے زھاوی پر الزامات کی اہمیت کم ہو جاتی ہے بلکہ میرے نزدیک بے معنی ہو جاتی ہے
وہ لکھتا ہے " میں اپنی تقریروں میں حکومت کی تعریف کرتا تھا اور ملکی آزادی کے وعدہ کے بارے میں انگریزوں
کے وعدہ کو یاد دلاتا تھا، میری تعریف سے عوام ناخوش ہوتے اور مطالبہ پر خوشی کا اظہار کرتے "
مزید لکھتا ہے " جب ۱۹۲۰ء میں انگریزوں کے خلاف بغاوت ہوئی تو اس کی بدانجامی کی بنا پر میں شریک
نہیں ہوا۔ اس سے لوگ ناراض ہوئے لیکن اس کے بعد حالات اور خراب ہو گئے، سرولسن نے قوم کے
نمائندوں کو جمع کیا اور ان کے ساتھ بغداد کے ممتاز اشخاص کو بھی بلایا میں بھی اُنہی میں سے تھا، میں گفتگو کے
آخر میں کھڑا ہوا اور قوم کے نمائندوں کے ساتھ مکمل آزادی کے بارے میں اعلان کیا۔ صلح کی گفت و شنید
ناکام رہی، نمائندوں میں سے کچھ لوگ گرفتار کر لئے گئے انھیں جلا وطن کر دیا گیا اور کچھ لوگ گرفت سے
بچ نکلے اور بعض بغداد ہی میں اطمینان سے رہے۔
جب مسٹر پیرسی کوکس نمائندہ ہو کر آیا تو اس نے وعدہ وعید کئے اور دھمکیاں بھی دیں چونکہ میں نے
خطبۂ استقبالیہ پڑھا تھا اس لئے میں نے عفو و درگذر کا مطالبہ بھی کیا کیونکہ اس نے بغاوت کو طاقت کے
ذریعہ دبایا تھا، اس نے آزادی کا وعدہ کیا " ص ۱۷۵ مقدمہ دیوان زھاوی
اس سیاسی اقدام سے کبھی یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ زھاوی سامراجی اقتدار سے ایک لمحہ کے لئے بھی

خوش ہوا ہو، چنانچہ اس کے افکار وجذبات کے مجموعی پس منظر کو سامنے رکھ کر اس واقعہ پر غور کیا جائے تو اعتراضات کا وزن بھی ختم ہو جاتا ہے، پھر بھی عراق کے پڑھے لکھے طبقہ نے اس کو بے حد مطعون کیا، وہ اپنے دشمنوں اور بدخواہوں سے بہت پریشان ہوا کیوں کہ اسے اپنی جان کا خطرہ ہو گیا تھا اُس نے عاجز آ کر عراق چھوڑ دینے کا ارادہ کیا اُس زمانے میں شام بھی سیاسی کش کش کا آماجگاہ بنا ہوا تھا اس لئے اس نے مصر کا رُخ کیا، اس زمانے کی نفسیاتی ذہنی تکلیفوں کا اظہار وہ ان اشعار میں کرتا ہے :- ؎

۹ اناوالحق فی العراق مضاعا ن وما فیہ غیرنا بمضاع -

إذا جرت البقاع شقاء لمقیم فتلك شر البقاع

بامراح الصبا وارض شبابی ماطلبت الفراق لولا الدواعی

اللباب ص ۶۶ - ۶۷

ایک اور نظم میں وہ کہتا ہے ؎

۱۰ سارحل عن بغداد رحلة عائف فقد طال فی دار الهوان قعودی

واخرج من آلی ومالی و موطنی وما کان لی من طارف وتلید

ورأیت بها بؤسا وشاهدت نعمة فلم استرح من شامت وحسود

وکالحت ایاما بها ولیالیا تکرّان من بیض هناك وسود

وعشت فلم یرعذلی العیش عندها وما خیر عیش لم یکن برغید -

اللباب ص ۷۱

یہ اشعار ایک مخلص دردمند صاحبِ نظر انسان کے آزمائش پیہم سے گذرنے کا زندہ ثبوت ہیں، زھاوی کے لہجہ میں سوز وگداز تو پہلے ہی سے تھا مگر حالات کی تلخ آزمائشوں نے اس کو اور تیکھا بنا دیا تھا۔

اس کی سیاسی شاعری کا تیسرا دور ملکی حکومت کے بعد شروع ہوتا ہے اس دور میں کچھ عمر کے تقاضہ اور بڑی حد تک حالات کی تبدیلی سے زھاوی نے اپنی شاعری کا رُخ دوسرے مسائل کی طرف موڑ دیا تھا اب وہ ایک فلسفی کی طرح کائنات پر نظر ڈالتا ہے اور زندگی کے عظیم سوالات پر سوچنے لگتا ہے، زندگی کا آغاز وانجام

نیکی و بدی، صداقت وحقیقت اور انسانی جدوجہد کا تجزیہ کرتا ہے، اِن مسائل پر وہ مطمئن نہیں ہوتا، تحیر وتشکیک کا شکار رہتا ہے وہ شوخیاں بھی کرتا ہے اس دَور کے اشعار اس قسم کے سنجیدہ مسائل پر مشتمل ہیں، اس کی رباعیاں جو بڑی تعداد میں ہیں انھیں افکار واحساسات کی ترجمانی کرتی ہیں "ارواح البؤس والشقاء" "الاخلاق والسجایا" "الکون والحیاۃ" "الشک والیقین" کے تحت جتنی بھی رباعیاں ہیں ان پر اس کے گہرے فلسفیانہ تفکر کی چھاپ ہے، اس دور کے اشعار میں ایک اور رجحان نمایاں طور پر نظر آتا ہے، وہ عوام کو مغربی علوم وفنون کی تحصیل پر اُبھارتا ہے کیونکہ مغرب نے اس کے ذریعہ انفس وآفاق کی تسخیر میں سبقت حاصل کی ہے، وہ مغربی تہذیب کے جاندار تصورات کی طرف توجہ دلاتا ہے۔ آزادی، مساوات اور نشاطِ قومی پر زور دیتا ہے، مشرق ومغرب کا موازنہ بڑے لطیف پیرایہ میں کرتے ہوئے کہتا ہے:- ؎

۱۱　قد طال للغرب فوق الارض سلطان　　وطال فی الشرق اقرار واذعان

الغرب فیہ نشاط خلف حاجتہ　　لیسعی لیبلغہا والشرق کسلان

مزید کہتا ہے ؎

۱۲　الغرب یشغلہ حال ومترِبۃ　　والشرق یشغلہ کفر وایمان

الغرب عن بنوہ اینما نزلوا　　والشرق الا قلیلاً اہلہ ھانوا　التالتہ

اس موقع پر فطرتاً یہ سوال ابھرتا ہے کہ کیا زھاوی ملکی حکومت کے دور میں اس نظامِ حکومت سے خوش تھا، کیا شہنشاہیت مسائل کا حل تھی؟ اس سلسلہ میں اس کے اشعار پرزور تردید کرتے ہیں، وہ کہتا ہے۔ ؎

۱۳　الشعب بالغنیل لتقیل وکیل　　حتی یکاد اذا تحرک یقحل

للبعض کوخ واطئ ولبعضہم　　صرح کما شاء النعیم ممرد

ھذا لیغا جعلہ الی ناہ وذالک فی　　شغب نیام وقد اقض المرقد

الاوشال ص ۶۴

(باقی)

دیارِ غرب کے مشاہدات و تاثرات

(۱)

سعید احمد اکبر آبادی

۱۹۵۱ء کا جبکہ میں کلکتہ میں تھا ذکر ہے ایک دن صبح کے وقت میں اپنے آفس میں بیٹھا ہوا تھا کہ ٹیلیفون کی گھنٹی بجی، رسیور اٹھایا تو آواز آئی کہ میں ولفریڈ کنٹول اسمتھ ہوں، کل کلکتہ آیا ہوں اور یہاں گرانڈ ہوٹل میں مقیم ہوں، آپ سے ملنا چاہتا ہوں، جس وقت آپ کہیں حاضر ہوجاؤں، میں نے موصوف کی کتاب "اسلام ان ماڈرن انڈیا" پڑھ رکھی تھی اسی لئے اُن سے خوب واقف تھا، میں نے جواب دیا "ابھی میرے دفتر میں تشریف لے آیئے۔ مجھے آپ سے مل کر بڑی خوشی ہو گی" انھوں نے شکریہ ادا کیا۔ اور گفتگو ختم ہوگئی، پندرہ بیس منٹ کے بعد پروفیسر اسمتھ پہنچ گئے، یہ میری اُن کی پہلی ملاقات تھی، رسمی طور پر دونوں طرف سے مزاج پرسی کے بعد موصوف نے خالص علمی گفتگو شروع کردی جس کا موضوع کچھ اسلام اور زیادہ تر اقبال کی شاعری اور فلسفہ تھا، اس سلسلہ میں میں نے جو کچھ کہا پروفیسر اسمتھ اُس کے بعض بعض فقرے اپنی نوٹ بک میں لکھتے رہے۔
چونکہ یہ میرے دفتر کا وقت تھا اور خود معزز مہمان کو بھی اس کا احساس تھا اس لئے گفتگو زیادہ دیر تک جاری نہیں رہ سکی، جب رخصت ہونے لگے تو دوسرے دن انھوں نے مجھ کو طعام شب پر ہوٹل میں مدعو کیا، جسے میں نے بڑی خوشی سے منظور کرلیا۔ دوسرے دن حسب وعدہ میں مقررہ وقت پر پہونچا۔ اور ہم دونوں کھانے کی میز پر بیٹھے تو سب سے بڑا تاثر پروفیسر اسمتھ کی شخصیت کے متعلق مجھ کو اس واقعہ سے ہوا کہ انگریزی ہوٹلوں کے عام قاعدہ کے مطابق کھانا لانے سے پہلے ویٹر نے جب پوچھا کہ میں شراب (DRINK) کونسی لاؤں؟ تو

اسمتھ صاحب نے صاف انکار کردیا اور پھلوں کا عرق لانے کا آرڈر دیا، میں نے خیال کیا کہ میری وجہ سے ایسا کررہے ہیں اس لئے میں بولا "آپ جو پیتے ہیں وہ پیجئے، اُس میں تکلف کی ضرورت نہیں ہے، میں فروٹ جوس پی لوں گا،" اس کے جواب میں انھوں نے مسکراتے ہوئے کہا "شراب اور سگرٹ کو آج تک ایک مرتبہ بھی میں نے مُنہ نہیں لگایا ہے" مجھ کو اس پر تعجب ہوا اور میں نے اس سلسلہ میں مزید سوالات کئے تو معلوم ہوا کہ صرف یہی نہیں بلکہ بعض چیزیں جو مغربی زندگی کے نمایاں خدوخال سمجھی جاتی ہیں موصوف کا دامن اُن سے کبھی بھی آلودہ نہیں ہوا میں پروفیسر اسمتھ کی علمی قابلیت اور ذوقِ تحقیق کا تو پہلے سے قائل تھا ہی اس واقعہ نے اُن کے اخلاق اور کردار کا بھی دل پر نقش جمادیا جو آٹھ مہینہ مسلسل اُن کے ساتھ رہنے اور ان کو بہت قریب سے جلوت میں اور خلوت میں دیکھنے سے اور گہرا ہوگیا، پھلوں کے عرق کا ایک ایک گلاس پینے کے بعد کھانا شروع ہوا تو کھانے پر اور اس سے فراغت کے بعد ڈرائنگ روم میں بیٹھ کر ہم دونوں میں دیر تک مفصل گفتگو ہوئی اور اس سب کا موضوع اسلام اور عالمِ اسلام کی مختلف تحریکات تھا، اسی سلسلہ میں موصوف نے بتایا کہ حال میں ہی مک گل یونیورسٹی مونٹریل (کناڈا) میں اسلامی علوم و فنون کا ایک انسٹی ٹیوٹ قائم ہوا ہے اور وہ اس کے ڈائرکٹر ہیں پھر انھوں نے پوچھا کہ کیا میں سال دو سال کے لئے وہاں آنا پسند کروں گا، جب میں نے جواب اثبات میں دیا تو انھوں نے زیرِلب مسکراہٹ کے ساتھ شکر گذاری کا اظہار کیا اور اب مجلس برخاست ہوگئی اور اسمتھ صاحب دوسرے دن (غالباً ڈھاکہ کے لئے) روانہ ہوگئے، اب ہم دونوں میں ایسا تعلق پیدا ہوگیا تھا کہ خط و کتابت برابر جاری رہی اور ہم دونوں ایک دوسرے کو اپنی تصنیفات اور مقالات کا ایک ایک نسخہ بھی بھیجتے رہے، اسمتھ صاحب نے مونٹریل واپس ہوتے ہی مک گل یونیورسٹی میں میرے بلانے کی تحریک شروع کردی اور آخرکار تمام رسمی کارروائیوں کے بعد ۱۹۵۲ء میں دو سال کے لئے بحیثیت فیلو کے میرے تقرر کا دفتری خط پہونچ گیا، میرے عزیز دوست (پروفیسر) خلیق احمد صاحب نظامی کو اطلاع ہوئی تو انھوں نے علی گڈھ سے لکھا "یہ چیز آپ کے مرتبہ سے گری ہوئی ہے آپ کو تو وہاں پروفیسر ہو کر جانا تھا" لیکن یہاں تو عالم یہ تھا کہ ؎

"تسکیں کو ہم نہ روئیں جو ذوقِ نظر ملے"

مجھ کو شروع سے ہی یورپ جانے اور بقول اکبر الٰہ آبادی "خدا کی شان" دیکھنے کا ارمان تھا اس لئے

میں نے اس پیش کش کو قبول کر کے کناڈا جانے کا پکا ارادہ کر لیا، لیکن ہوا یہ کہ جب میں اس سلسلہ میں مغربی بنگال کے ڈائرکٹر آف پبلک انسٹرکشن سے ملا تو انھوں نے بتایا کہ چونکہ میں کنٹرکٹ پر ہوں اس لئے مجھ کو دو برس کی رخصت نہیں مل سکتی، البتہ ہاں استعفیٰ دیکر میں جانا چاہوں تو جا سکتا ہوں، ظاہر ہے استعفیٰ دینے کی ہمت مجھ میں نہیں ہو سکتی تھی، مجبوراً دل کی حسرت دل میں رہ گئی اور میں نے اسمتھ صاحب کو معذرت لکھ دی، اس موقع پر اس کا اظہار نامناسب نہیں ہے کہ یوں تو اسمتھ صاحب نے میری سب ہی کتابیں پڑھی ہیں اور برہان بھی اُن کی نظر سے گذرتا رہتا ہے لیکن میری دو کتابوں سے وہ زیادہ متاثر معلوم ہوتے ہیں، نمبر اول پر مولانا عبید اللہ سندھی اور اُن کے ناقد' اور اس کے بعد "مسلمانوں کا عروج زوال" اول الذکر کتاب جو درحقیقت کوئی باقاعدہ تصنیف نہیں اور اسی لئے ندوۃ المصنفین کی مطبوعہ بھی نہیں ہے اُن چند مضامین کا مجموعہ ہے جو میں نے قلم برداشتہ معارف اعظم گڈھ کے ایک مضمون کے جواب میں لکھ دیئے تھے، بعد میں سندھ ساگر اکاڈمی لاہور نے انہیں مضامین کو میری اجازت سے کتابی صورت میں شائع کر دیا۔ اور پھر اس کا انگریزی ترجمہ بھی سنا ہے کہ شائع ہو گیا ہے، اگرچہ یہ میری نظر سے اب تک نہیں گذرا، بہرحال یہ عجیب بات ہے کہ خود میری نظر میں یہ کتاب صرف ایک سرسری اور قلم برداشتہ مضمون کی چند قسطوں کا مجموعہ ہے لیکن اس کے باوجود ہندو پاک سے باہر کے علمی حلقوں میں میرے تعارف کا ذریعہ بڑی حد تک یہی کتاب ہے چنانچہ پروفیسر اسمتھ نے اپنی معرکہ آرا کتاب "اسلام اِن دی ماڈرن ہسٹری آف دی ورلڈ" میں اس کا حوالہ دیا ہے، اور ان کے علاوہ ڈاکٹر جمال الدین الشیال نے اپنی عربی کتاب "الحرکات الاصلاحیۃ ومراکز الثقافۃ فی الشرق الاسلامی الحدیث" کی جلد اول میں اس کتاب کو اپنے انگریزی کتابوں کے مآخذ میں شمار کیا ہے۔

اسمتھ صاحب کو میری مجبوری کا علم ہوا تو انہیں افسوس ضرور ہوا، لیکن اب آئندہ وہ کسی اور بہتر موقع کے منتظر رہے، ہم دونوں میں خط و کتابت کا اگرچہ گاہے ماہے۔ سلسلہ تو جاری تھا ہی، ۱۹۵۸ء میں میں کلکتہ چھوڑ کر علی گڈھ آیا اور شعبۂ دینیات سے متعلق ہوا۔ میرے لکھے بغیر کسی اور ذریعہ سے پروفیسر اسمتھ کو اس کی اطلاع ہوئی تو انھوں نے مجھ کو ایک مفصل خط لکھا جس میں تحریر تھا "مسلم یونیورسٹی علی گڈھ کا شعبۂ دینیات

جس کس مپرسی کے عالم میں تھا اسے دیکھ کر سخت افسوس ہوتا اور مسلمانوں کی بے حسی پر ماتم کرنے کو جی چاہتا تھا۔ چنانچہ ۱۹۵۶ء میں میں علی گڈھ گیا اور یونیورسٹی میں ایک تقریر کرنے کا موقع ملا تو میں نے ذمہ داران یونیورسٹی کو اس طرف توجہ دلائی اور کہا کہ یورپ اور امریکہ میں اسلامی دینیات پر جو کام ہو رہا ہے اور وہاں اس مضمون کو جو اہمیت دی جاتی ہے افسوس ہے کہ اس یونیورسٹی میں جو مسلم یونیورسٹی کہلاتی ہے یہ مضمون اسی قدر بے وقعت ہے، اس کے بعد موصوف نے لکھا " مجھ کو یہ معلوم کرکے خوشی ہوئی کہ میری یہ آواز صدا بصحرا ثابت نہیں ہوئی اور اب یونیورسٹی نے آپ کو اس شعبہ کے صدر کی حیثیت سے بلایا ہے۔ تو امید ہے آپ اس شعبہ کا حق ادا کریں گے چونکہ اس کی تحریک میں نے ہی کی تھی اس لئے آپ کے علی گڈھ پہونچنے پر مجھ سے زیادہ کسی کو خوش ہونے کا حق نہیں ہے۔ اور میری طرف سے آپ اس پر دلی مبارکباد قبول کیجئے" میں جب علی گڈھ آیا تو اسمتھ صاحب کا یہ خط میں نے وائس چانسلر کرنل زیدی صاحب کو بھی دکھا دیا تھا تاکہ انہیں معلوم ہو کہ یونیورسٹی میں شعبۂ دینیات کی طرف سے بے توجہی کو غیر مسلم سنجیدہ فکر حضرات تک کس طرح محسوس کرتے ہیں،

سُن تو سہی ہے خلق میں تیرا فسانہ کیا ❊ کہتی ہے تجھ کو خلق خدا غائبانہ کیا

جو قوم خود اپنی تہذیب و ثقافت اور اُس کے بنیادی پس منظر اور اس تہذیب کے ترکیبی عناصر کی قدر و قیمت نہیں پہچانتی اور ان کی اہمیت کا علمی اعتراف نہیں کرتی وہ محض دوسروں کی نقالی اور پیروی کے سہارے اپنے لئے عزت و عظمت کا کوئی مقام حاصل نہیں کرسکتی، یورپ اور امریکہ کی یونیورسٹیوں میں جگہ جگہ مستقل شعبۂ دینیات (DIVINITY COLLEGE) کا اہتمام و انصرام ہے اور یونیورسٹیوں کے احاطہ میں اُن کی وہی اہمیت ہے جو سائنس اور آرٹس کے دوسرے شعبوں کی ہے، میں نیویارک میں کولمبیا یونیورسٹی گیا تو یہ دیکھ کر حیران رہ گیا کہ یونیورسٹی کے صدر دروازہ پر ہی نہایت جلی قلم سے جو عبارت کندہ ہے اس میں لکھا ہوا ہے " یہ یونیورسٹی فلاں سنہ میں خدا کے نام کی عظمت قائم کرنے کی غرض سے وجود میں لائی گئی " اسی طرح کی عبارتیں دوسری یونیورسٹیوں میں لکھی نظر آئیں، دنیا کی موجودہ ترقی یافتہ قومیں اپنے مذہب، کلچر، اور ثقافت کے لئے کیا کچھ کر رہی ہیں، اُن سے قطع نظر! خود اپنے ملک میں دیکھئے، ہمارے برادرانِ وطن اپنی پرانی تہذیب اور مذہب اور اپنے قومی علوم و فنون کی ترقی اور عروج کے لئے کیا کچھ نہیں کر رہے ہیں ؟ اسی کا اثر اور نتیجہ ہے کہ

ہندو مغربی علوم و فنون میں کمال پیدا کرنے کے بعد بھی ذہن اور دماغ، طریق بود و ماند اور فکر و نظر کے اعتبار سے ہندو ہی رہے اور یہاں یہ عالم ہوا کہ مغربی تہذیب میں بالکل جذب ہو کر اپنی خودی کو بھول گئے، سر ارک ایشبی (SIR ERIC ASHBY) جو عہدِ حاضر کے برطانوی سائنٹسٹ اور ماہرِ تعلیم ہیں اُن کا ایک بڑا فاضلانہ مقالہ انڈیا اور افریقہ کی یونیورسٹیوں پر لندن یونیورسٹی کے اسکول آف اورینٹل اینڈ افریکن اسٹڈیز کے ایک بلیٹن میں ۱۹۶۱ء میں شائع ہوا تھا اس میں انھوں نے اسی چیز کا رونا رویا ہے کہ چونکہ ہندوستانی یونیورسٹیوں میں مذہب اور مشرقی علوم و فنون کی تعلیم پر زیادہ زور نہیں دیا گیا اس لئے اُن یونیورسٹیوں سے ہندو اور مسلمان جو تعلیم پا کر نکلے وہ اس تاریخ اور فلسفہ سے تو متاثر تھے جس کی جڑیں بحرِ روم اور عیسائیت میں ہیں لیکن وہ خود اپنی تہذیب اور کلچر کی قدروں سے ناآشنا رہے، یہی وجہ ہے کہ ہندوستان میں کثرت سے یونیورسٹیاں ہیں لیکن اس کے باوجود — جیسا کہ اڈورڈ شلس (EDWARD SHILS) نے ابھی حال میں لکھا ہے۔

"ہندوستان میں کوئی ذہنی طبقہ (INTELLECTUAL COMMUNITY) موجود نہیں ہے اور ایک حد تک اس کی وجہ یہی ہے کہ ملک میں ثقافتی اداروں کی کمی ہے اور یونیورسٹیوں نے ایشیائی کلچر کے چیلنج کا جواب بہت ہی کمزور طریقہ پر دیا ہے" فاضل مقالہ نگار نے جو بات کہی ہے وہ ہندوستان کے دو بڑے فرقوں ہندو اور مسلمان دونوں کے لئے یکساں کہی ہے لیکن ہر شخص بنگال، بہار، مدراس، مہاراشٹر اور گجرات اور یوپی میں محسوس کر سکتا ہے کہ یہ بات مسلمانوں کے جدید تعلیم یافتہ طبقہ پر زیادہ صادق آتی ہے اور ہندوؤں پر کم اور اس کی وجہ وہی ہے جس کا ذکر کیا گیا' جو حالت ہے سو ہے، مگر زیادہ افسوس اس بات کا ہے کہ خود ہم کو اس کا احساس نہیں اور احساس ہے تو سات سمندر پار بیٹھی ہوئی اُس قوم کے بالغ نظر افراد کو ہے جس کی تہذیب کی نقالی میں ہم خود اپنے آپ کو بھول گئے ہیں' یہ بالغ نظر افراد وہ ہیں جو ایشیائی اقوام کی ذہنی اور دماغی پسماندگی و زبوں حالی کے اسباب کا سُراغ لگا رہے اور اس پر ریسرچ کر رہے ہیں،" تفو بر تو اے چرخ گرداں تفو "

بہر حال اسمتھ صاحب کو میرے علی گڈھ آنے سے جو خوشی ہوئی اُس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ وہ اسکو یونیورسٹی کے شعبۂ دینیات کی تنظیم جدید کی طرف ایک قدم سمجھتے تھے اور دوسری وجہ یہ بھی تھی کہ اب یونیورسٹی میں آنے کے بعد میرے لئے کناڈا جانا آسان ہوگا، چنانچہ وہ انتظار کرتے رہے، آخر جب مجھ کو یہاں تین برس ہو گئے

اور میں یونیورسٹی کے قواعد وضوابط کے مطابق باہر جانے کے لئے رخصت لینے کا حق دار ہوگیا تو انھوں نے دوبارہ سلسلہ جنبانی کی، مگر عجیب بات ہے موصوف ۱۹۶۲ء کے مارچ میں پھر علی گڈھ آئے تھے اور تین دن یہاں ٹھہرے تھے، ان دنوں میں متعدد بار جلوت میں اور خلوت میں اُن سے دیر تک گفتگو رہی، لیکن انھوں نے اس کا اظہار ہرگز نہیں کیا کہ میں عنقریب بلایا جاؤں گا۔

ماہ جون ۱۹۶۲ء کا اکثر حصہ میں نے مفتی صاحب (مولانا عتیق الرحمٰن عثمانی) کے ساتھ چکروتہ پہاڑ پر گذارا، وہاں سے علی گڈھ واپس آیا تھا کہ ایک دن اچانک اسمتھ صاحب کا رجسٹرڈ خط مونٹریل سے وصول ہوا، کھول کر دیکھا تو اُس میں بڑی محبت آمیز زبان میں ایک برس کے لئے بحیثیت وزٹنگ پروفیسر کے انسٹیٹوٹ آف اسلامک اسٹڈیز مک گل یونیورسٹی میں آنے کی پیش کش تھی، کرنل زیدی تو یہاں تھے نہیں ڈاکٹر یوسف حسین خان پرو وائس چانسلر موجود تھے۔ میں نے یہ خط موصوف کو دکھایا، بڑے خوش ہوئے اور فرمایا "آپ ضرور چلے جایئے، اس سے فائدہ آپ کو اور اُن کو دونوں کو ہی ہوگا، اس کے علاوہ احباب اور گھر والوں نے بھی مشورہ یہی دیا۔ چنانچہ میں نے اللہ کا نام لے کر جانے کا ارادہ کرلیا اور ادھر میں نے اسمتھ صاحب کو اُن کے شکریہ کے ساتھ اپنی منظوری کی اطلاع دی جس پر انھوں نے فوری کارروائی یہ کی کہ C. A. O. B. کمپنی کو لکھ کر میری آمدورفت کا کرایہ جمع کر دیا اور ادھر میں نے رخصت کی درخواست دی اور مذکورۂ بالا کمپنی کو لکھ کر ۹ ستمبر کے لئے جہاز میں سیٹ رزرو کرالی، اس اثناء میں روانگی کے لئے جو ضروری اور رسمی کارروائیاں تھیں یعنی پاسپورٹ اور ویزا کا حاصل کرنا، رزرو بنک آف انڈیا سے اجازت حاصل کرنا، ٹیکہ لگوا کر ہیلتھ سرٹیفکٹ لینا اور کپڑوں کی تیاری وغیرہ یہ سب چلتی رہیں، یہاں علی گڈھ یونیورسٹی میں رواج ہے کہ کوئی شخص یورپ اور امریکہ وغیرہ جاتا ہے تو روانگی سے ایک ڈیڑھ ہفتہ پہلے اور واپسی کے بعد دوستوں کی طرف سے شاندار پارٹیوں اور دعوتوں کا سلسلہ شروع ہوجاتا ہے، لیکن میں اس رواج کو اخلاقی حیثیت سے معیوب اور مذموم سمجھتا ہوں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جانے والے کے جو خوشحال اور وسیع آمدنی والے احباب ہیں وہ ان پارٹیوں کا انتظام بڑی سہولت سے کرسکتے ہیں، مگر دوسرے احباب جو اس حیثیت کے مالک نہیں ہوتے خواہ وہ مخلص کتنے ہی ہوں، سخت مشکل میں پھنس جاتے ہیں، اگر وہ دعوت کریں تو انہیں زیربار ہونا پڑے گا۔

اور اگر نہ کریں تو دل ہی دل میں اُن کو خفت اور شرمندگی کا احساس ہوگا، اس کے علاوہ دوسری وجہ یہ ہے کہ یورپ جانے سے پہلے اور آنے کے بعد ضرورت ہے کہ ہلکی پھلکی غذائیں کھائی جائیں تاکہ معدہ کی حالت ٹھیک رہے، مگر ان دعوتوں کا اثر یہ ہوتا ہے کہ ثقیل و متنوع اور مرغن غذائیں پیہم کھاتے رہنے سے معدہ کی حالت خراب ہوجاتی ہے اور طرح طرح کی شکایات پیدا ہوجاتی ہیں، ان سب سے قطع نظر یہ بھی سوچنے کی بات ہے کہ اس قدر طویل و دراز سفر میں جانے سے پہلے ہر شخص کی یہ طبعی خواہش ہوتی ہے کہ اب روانگی میں جو تھوڑے بہت دن باقی رہ گئے ہیں وہ گھر میں بیوی بچوں کے ساتھ رہنے اور ان کے ساتھ کھانے پینے میں صرف ہوں مگر یہ دعوتیں اس کا موقع نہیں دیتیں اور اس طرح گویا یہ گھر کے لوگوں کی حق تلفی اور انکی بددلی کا باعث ہوتی ہیں، اس بنا پر متعدد مخلص احباب بیحد مصر رہے مگر میں نے کسی کے ہاں چاء کی دعوت بھی قبول نہیں کی اور خوش اسلوبی کے ساتھ معذرت کردی، البتہ ہمارے ڈپارٹمنٹ کی تھیالوجیکل سوسائٹی نے ایک الوداعی پارٹی دینی چاہی میں نے اُسے منظور کرلیا، چنانچہ ۸ ر ۹ ر ستمبر کی درمیانی شب میں سوسائٹی کی طرف سے ڈنر ہوا جس میں وائس چانسلر پرو وائس چانسلر، دوسرے حکام یونیورسٹی اور مختلف شعبوں کے معزز اساتذہ اور طلباء نے شرکت فرمائی، کھانے سے فراغت کے بعد جناب وائس چانسلر صاحب نے اپنے اور بندہ نوازی ایک مختصر تقریر کی اور اس کے جواب میں میں نے بھی پانچ چھ منٹ یونیورسٹی کا شکریہ ادا کیا کہ اس نے میری رخصت منظور کرکے مجھ کو اس پیش کش سے فائدہ اٹھانے کا موقع دیا۔ اس کے بعد مجلس برخاست ہوئی اور میں گھر گیا، ہوائی جہاز کے سفر میں چالیس پونڈ تک کا سامان فری لیجانے کی اجازت ہوتی ہے اس لئے میں نے مختصر سامان لے لیا جو کپڑوں اور کتابوں پر مشتمل تھا، بستر، تولیہ، صابون وغیرہ کا تو سوال ہی نہیں کیونکہ یہ چیزیں عمدہ سے عمدہ ہر جگہ مہیا ہوتی ہیں، کتابوں کا بوجھ خواہ مخواہ بندھا ان میں کوئی کتاب ایسی نہیں تھی جو وہاں کی لائبریری میں موجود نہ ہو، البتہ جو ایک المونیم کا لوٹا ساتھ لے لیا تھا وہ پورے سفر میں بڑا آرام دہ اور کارگزار ثابت ہوا، کیونکہ مغربی زندگی میں اس قسم کی چیز کا کوئی تصور ہی نہیں ہے اور صرف یہی نہیں بلکہ وہ لوگ اسے حیرت و استعجاب کی نگاہ سے دیکھتے ہیں حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اس کے بغیر طہارت مکمل نہیں ہوتی اور کم سے کم ایک مسلمان کے لئے تو بالکل ناگزیر ہے، اس طرح سامان درست کیا، کچھ دیر بچوں اور اعزا و اقربا

سے بات چیت کی صبح ہی روانہ ہونا تھا اور بچوں سے اتنی طویل مدت کے لئے جدا ہونے کا پہلا اتفاق تھا۔
اس لئے طبیعت متاثر تھی، مگر ۱۹۴۷ء میں آزادی کے صدقہ میں میرے سر پر جو قیامت گذری ہے اُس
نے ڈھیٹ بنا دیا ہے اور اب زندگی کا کوئی حادثہ حادثہ نہیں معلوم ہوتا، پھر مولانا حالی کا یہ شعر بھی یاد تھا کہ

طبیعت کو ہوگا قلق چند روز ٭ بہلتے بہلتے بہل جائے گی

اس کے علاوہ عربی کے یہ شعر اکثر پڑھتا تھا۔

لا یمنعنك خفض العیش فی دعةٍ نزوعُ نفسٍ الی اھلٍ و اوطانٖ

تلقی بکل بلادٍ ان حللتَ بھا اھلاً باھلٍ وجیرانا بجیرانٖ

اس لئے طبیعت کو سمجھا بجھا کر سو گیا، صبح ہوئی تو نماز کے بعد سے ہی احباب کی آمد و رفت شروع ہوگئی، آخر ایر انڈیا اکسپرس جو سوا آٹھ بجے صبح کے لگ بھگ دہلی جاتی ہے اُس سے روانہ ہونے کے لئے اسٹیشن پہونچا تو یہ دیکھ کر کچھ خوشی اور کچھ ندامت سی ہوئی کہ میرے عزیزوں کے علاوہ یونیورسٹی کے عمائد، ملازمین، اساتذہ اور طلبا اور شہر کے احباب کا ایک بڑا مجمع الوداع کہنے کے لئے وہاں موجود تھا۔ ایسے موقع پر عام دستور یہ کہنے کا ہے کہ " فلاں فلاں حضرات لائق ذکر ہیں " مگر میرے نزدیک یہ طرق بیان بھی غیر اخلاقی چیز ہے اس سے اُن لوگوں کے خلوص اور محبت کی توہین ہوتی ہے، جن کو نا قابل ذکر قرار دیکر نظر انداز کر دیا جاتا ہے، اس لئے میں نام کسی کا نہیں لوں گا، البتہ قلب اب تک اُن کے جذبہ محبت وخلوص کے اظہار پر سراپا تشکر و امتنان ہے، بعض احباب جو اسٹیشن پر نہ آسکے تھے وہ دہلی پہونچ گئے۔ اور بعض نے خود میرے ساتھ دہلی تک کا سفر کیا، ٹرین آئی اور معانقوں اور مصافحوں کے بعد میں روانہ ہوا۔ گیارہ بجے کے قریب دلی پہونچکر دفتر برہان پہونچا، شام کے سات بجے تک احباب کی آمد و رفت اور ملاقات کا سلسلہ جاری رہا، مولانا حفظ الرحمن صاحب مرحوم سے تو خیر میرا رشتہ بھی تھا، مولانا مفتی عتیق الرحمن صاحب عثمانی سے میرا کوئی رشتہ نہیں ہے مگر اس کے باوجود حق یہ ہے کہ ہم تینوں آپس میں سگے بھائیوں سے زیادہ تھے، بھائی حفظ الرحمن کو دنیا سے رخصت ہوئے کل ایک مہینہ آٹھ دن ہوئے تھے اس لئے یہ غم تازہ تو تھا ہی دلی پہنچ کر یہ زخم اور ہرا ہوگیا اور ساتھ ہی اس خیال نے ستانا شروع کر دیا کہ مفتی صاحب مولانا مرحوم کی بے وقت

جدائی سے مغموم تھے ہی اب میں بھی ایک طویل مدت کے لئے جدا ہوں گا تو ان کے دل پر کیا گزرے گی؟ بہر حال جانا تو تھا ہی، جہاز کو سوا نو بجے شب میں روانہ ہونا تھا اس لئے میں احباب و اعزا کے ایک قافلہ کے ساتھ آٹھ بجے پالم کے ہوائی اڈہ پر پہونچ گیا، وہاں معلوم ہوا کہ جہاز ایک گھنٹہ لیٹ ہے اس لئے میں نے سب سے مل ملا کر ان کو واپس کر دیا اور تنہا ویٹنگ روم میں جا کر بیٹھ گیا، آخر انتظار کی گھڑیاں ختم ہوئیں، جہاز ½ ۹ بجے کے قریب آیا، دس بجے جہاز کا راستہ کھلا اور سب مسافروں کے ساتھ میں بھی جہاز میں اپنی سیٹ پر جا کر بیٹھ گیا، ہوائی جہاز میں یہ میرا پہلا سفر نہیں تھا، اس لئے مجھے اس سے نہ صرف یہ کہ نامانوس نہیں ہوں بلکہ طبعی طور پر اسے پسند کرتا ہوں ٹھیک سوا دس بجے جہاز روانہ ہوا، چند منٹ تک نئی دہلی اور اس کے قرب و جوار کے آثار نظر آتے رہے، اس کے بعد جہاز ایک فضائے لامحدود میں گم ہو گیا، آسمان پر ستارے تو نظر آتے تھے مگر بستی کا کوئی نشان دکھائی نہیں دیتا تھا، گویا دنیا اور اہلِ دنیا سے اب کوئی تعلق ہی باقی نہیں رہا تھا۔ (باقی)

سیرۃ النعمان

سیرۃ النعمان علامہ شبلی نعمانیؒ کی نہایت قابلِ قدر تالیف ہے اس میں امام الائمہ حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے سوانح حیات اور خصوصیات فقہ و استنباط کو ایک خاص اسلوب میں پیش کیا گیا ہے، امام اعظمؒ کے اجتہادی مسائل تقریباً بارہ سو برس سے تمام ممالک اسلامیہ میں پھیلے ہوئے ہیں، بڑی بڑی عظیم الشان اسلامی سلطنتوں میں ان ہی کے مسائل قانونِ سلطنت تھے اور ہیں اسلامی دنیا کا بیشتر حصہ ان ہی کے مسائل کا پیرو ہے، عربی، فارسی، ترکی بلکہ یورپ کی زبانوں میں بھی ان کی متعدد سوانح عمریاں لکھی گئیں، ظلم تھا اگر ان کی سوانح اردو میں نہ لکھی جاتی جو بلحاظِ غالب ان ہی کے پیرؤوں کی زبان ہے، علامہ شبلیؒ نے امام موصوفؒ کے شایانِ شان یہ سوانح لکھ کر وقت کی بڑی ضرورت کو پورا کیا ہے یہ عجیب بات تھی کہ عام ناشرین نے اس اہم کتاب کو کبھی اس کے مرتبہ اور حیثیت کے مطابق شائع کرنے کی سعی نہیں کی، ایک زمانہ میں لاہور سے اس کتاب کا نسبتاً صحیح ایڈیشن شائع ہوا تھا اور اس میں کچھ کارآمد حواشی بھی تھے، مکتبہ برہان نے اس ایڈیشن کی کتابت اسی لاہور کے ایڈیشن سے کرائی ہے اور صحت کے ساتھ حسنِ طباعت کا بھی اہتمام کیا ہے، سائز متوسط صفحات ۲۲۴، قیمت تین روپے، پچاس پیسے **مکتبہ برہان اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶**

ادبیات :-

یہ رات کے پجاری

★ شمس نوید عثمانی

آنکھیں کھلی ہوئی ہیں نظروں پہ نیند طاری — بیدار خود فریبی - خوابیدہ ہوشیاری
تاریکیوں میں اوجھل نظروں سے ہر حقیقت — پرچھائیوں سے لڑتی ظلمت کی شہسواری
خوابوں کے آبگینے بھرتے ہیں مے سمجھ کے — جذبات کی رگوں سے "خونِ حیات" جاری

اپنے ہی خود شکاری!
یہ رات کے پجاری!

معصوم چاندنی میں دھوکا سراب کا ہے — اعصاب آرزو پر لرزہ سا خواب کا ہے
ہیں غیر کے لہو سے اپنے چراغ روشن — حُسنِ ہوس پہ لرزاں سایہ عذاب کا ہے
ناکام تجربوں کا طوفان ہے ترقی — ہر انقلاب، قاصد اک انقلاب کا ہے

ماحول کے بھکاری
یہ رات کے پجاری

ان کا نشانِ قسمت راہیں بدلتے تارے — سرمایۂ بصیرت ماحول کے اشارے
اک صبحِ زندگی کو دیکھیں تو کیسے دیکھیں — سورج کی روشنی میں یہ خیرگی کے مارے؟
کھو کر خود اپنی منزل ہنستے ہیں قافلوں پر — ان کا وجود باقی "انکار" کے سہارے

سوزِ یقیں سے عاری
یہ رات کے پجاری

تاریک ہیں فضائیں تاریکیٔ نظر سے — گذرے ہیں چاند سورج مفلوج و بے اثر سے
اب جس میں موت اندھے انساں کی گھات میں ہے — تعمیر ہو رہی ہے وہ قبر سیم و زر سے
امید کی شعاعیں دم توڑنے لگی ہیں — تنویر کے پیمبر گذریں گے کب ادھر سے

ہیں زندگی پہ بھاری
یہ رات کے پجاری

تبصرے

تذکرہ صوفیائے پنجاب ۔ از مولانا اعجاز الحق قدوسی ، تقطیع متوسط ، ضخامت ۷۰۰ صفحات کتابت و طباعت بہتر ، قیمت مجلد پندرہ روپے ، پتہ :۔ سلمان اکیڈمی ۳۰ نیو کراچی ہاؤسنگ سوسائٹی کراچی ۵

ہندوستان میں اسلام کا قدم پہونچا تو اس کے جلو میں صوفیائے کرام بھی آئے اور انھوں نے اس سرزمین کے گوشہ گوشہ کو اپنے انفاس قدسیہ سے اجاگر کر دیا ۔ چنانچہ اس غیر منقسم ملک کا کوئی خطہ ایسا نہیں ہے جہاں ان بزرگوں کے آثار و مقابر بڑی تعداد میں موجود نہ ہوں، اس سلسلہ میں پنجاب کو ایک شرف و امتیاز یہ حاصل ہے کہ صوفیائے کرام کے اس قافلہ کی دوسری منزل سندھ کے بعد پنجاب ہی تھی ، یہی وجہ ہے کہ سندھ کی طرح یہ صوبہ بھی مسلمانوں کی نمایاں اکثریت کا صوبہ رہا اور اسلامی تعلیم و تربیت کے بڑے بڑے مرکز یہاں قائم ہوئے ، خوشی کی بات ہے کہ فاضل مؤلف جو اپنے ذوق تحقیق و سلیقۂ تصنیف کے لئے مشہور ہیں صوفیائے سندھ کا تذکرہ لکھنے کے بعد ادھر متوجہ ہوئے اور بڑی محنت و کاوش کے بعد صوفیائے پنجاب کے حالات و سوانح میں بھی ایک ضخیم کتاب انھوں نے مرتب کر دی ، اس کتاب میں تیرانوے (۹۳) بزرگوں کا تذکرہ ہے ، مشاہیر و اکابر مشائخ کا خوب مفصل اور مبسوط اور دوسروں کا مختصر اور بعضوں کا ڈیڑھ یا تین سطروں میں ہی ۔ لیکن متن میں جن بزرگوں کا ذکر آ گیا ہے فاضل مؤلف نے تقریباً ان سب پر بھی مفصل اور معلومات افزا حواشی لکھے ہیں ، اسی طرح یہ کتاب پنجاب کے علاوہ دوسرے علاقوں کے بھی کثیر صوفیا کے تذکرہ پر مشتمل ہے ، جو کچھ لکھا ہے بڑی تحقیق اور جامعیت سے دلچسپ اور شگفتہ زبان میں لکھا ہے ، اور اگرچہ کہیں کہیں کرامات اور خوارق عادات چیزوں کا بھی ذکر آ گیا ہے تاہم پوری کتاب میں ایک مؤرخ کا انداز نگارش نمایاں ہے ، پنجاب میں جس کثرت سے صوفیاء پیدا ہوئے یا اس خطہ کے ساتھ ان حضرات کا جو تعلق رہا ہے اس کے پیش نظر زیر تبصرہ کتاب کو جامع تذکرہ نہیں کہا جا سکتا ، لیکن آئندہ جو محققین اس موضوع پر

کام کریں گے اُن کے لئے یہ کتاب شمعِ راہ کا کام دیتی رہے گی، شروع میں ڈاکٹر سید معین الحق نے کتاب کا تعارف اور لفٹننٹ کرنل خواجہ عبدالرشید نے مقدمہ لکھا ہے جو تصوف اور اس کی تاریخ سے متعلق بعض اشارات کے اعتبار سے بجائے خود مفید ہیں، آخر میں مآخذ کی فہرست ہے جو مطبوعہ وغیر مطبوعہ بیاسی (۸۲) کتب ورسائل کے ناموں پر مشتمل ہے، کتاب خواص وعوام دونوں کے مطالعہ کے لائق ہے جو ہم خرما وہم ثواب کا مصداق ہوگا۔

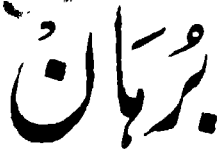
عبقات ترجمہ مولانا سید مناظر احسن گیلانیؒ تقطیع کلاں، ضخامت ۴۳۲ صفحات، کتابت و طباعت جلی اور روشن، قیمت مجلد درج نہیں، پتہ:- اللجنۃ العلمیہ، چنچل گوڑہ، حیدرآباد-۲۴-

عبقات حضرت شاہ اسمٰعیل شہید کی مشہور تصنیف ہے جس میں شاہ صاحب نے فلسفہ اور تصوف کے مسائل ومباحث مثلاً انسان کے نفسی اور حواسی علوم، اُن کے انواع واقسام، اعیان ثابتہ، حقائق امکانیہ اسمائے کونیہ، مظاہر ومبدأ وجود، وجود کے انواع واقسام، اُن کے لطائف ومزایا، ماہیات اور ان کا تعین، تجلی، ایجاب واختیار، مراتبِ نفس، روح کی حقیقت، مراتبِ کمال، مقاماتِ تصوف وغیرہ ان سب پر اس درجہ دقیق وغامض کلام کیا ہے کہ خود انھوں نے اس کی شرح لکھنے کا بھی ارادہ کیا تھا جو آپ کی مجاہدانہ مصروفیتوں کے باعث عمل میں نہیں آسکا ہے، زیرتبصرہ کتاب اس کا اُردو ترجمہ ہے اور حق یہ ہے کہ اس بلند پایہ اور دقیق مباحث پر مشتمل کتاب کے ترجمہ کا مستحق مولانا گیلانی سے زیادہ اور کون ہو سکتا تھا۔ پھر بڑی بات یہ ہے کہ چونکہ یہ ترجمہ ہے اس لئے انتشار وتداخلِ مضامین کے اُس عیب سے مبرّا ہے جو مولانا کی اپنی تحریروں کا خاصہ بن گیا ہے، ترجمہ کے علاوہ کہیں کہیں تشریحی اور معلوماتی حواشی بھی ہیں اس بنا پر خاص ارباب ذوق اور اہلِ علم کے لئے اس کتاب کی اشاعت نویدِ جانفزا سے کم نہیں، لیکن نہایت افسوس کی بات ہے کہ کتاب کتابت اور طباعت کی غلطیوں سے بھرپور ہے اور بعض بعض مقامات پر تو عبارتیں کی عبارتیں مسخ ہو گئی ہیں، ضرورت ہے کہ تصحیح کے مکمل اہتمام وانتظام کے ساتھ اس کو دوبارہ شائع کیا جائے۔ محض غلط نامہ اس کے لئے کافی نہیں ہے۔

مکتوباتِ عبدالحق مرتبہ جلیل صاحب قدوائی، تقطیع خورد ضخامت ۶۷۸ صفحات

کتابت وطباعت بہتر قیمت مجلد بارہ روپے، پتہ :۔ مکتبۂ اسلوب، کراچی - ۱۸

یہ کتاب مولوی عبدالحق (بابائے اُردو) کے چھوٹے بڑے اُن خطوط کا مجموعہ ہے جو باون حضرات کے نام ہیں، ان حضرات میں گاندھی جی، سرتیج بہادر سپرو، مولانا ابوالکلام آزاد ایسے زعمائے ملک وقوم بھی شامل ہیں اور مولانا عبدالماجد دریابادی، ڈاکٹر عبدالستار صدیقی، ڈاکٹر عابد حسین، سید ہاشمی جیسے اربابِ قلم اور فضلار بھی! مولوی صاحب کو اُردو زبان کے ساتھ جو والہانہ عشق تھا یہ خطوط اُس کا بہترین مظہر ہیں، وہ کہیں ہوں کسی حالت میں ہوں، اُردو کو ایک لمحہ کے لئے فراموش نہیں کرتے، چنانچہ ان خطوط میں بھی وہ کہیں اُردو دشمنی کا رونا رو رہے ہیں، کہیں اُردو کے دوستوں کو اُن کی خدمات پر آفریں کہہ رہے ہیں، کبھی اس سلسلہ میں مشورہ سے لے رہے اور مدد طلب کر رہے ہیں، کسی جگہ نوجوانوں کی ہمت بڑھا رہے ہیں اور کام کا نقشہ بنا رہے ہیں، پھر ان خطوط میں ادبی اور علمی موضوعات پر گفتگو بھی ہے اور رائے زنی بھی، حدیث میں مومن کی شان یہ بیان کی گئی ہے کہ اُس کا حُب اور بغض دونوں اللہ کے لئے ہوتے ہیں، لیکن بابائے اُردو کا حُب اور بغض جو بھی کسی کے ساتھ ہے اُردو اور محض اُردو کے لئے ہے، چنانچہ بعض خطوں میں انھوں نے اپنی مخصوص افتادِ طبع کے مطابق بعض لوگوں کے متعلق جو سخت اور ناشائستہ الفاظ استعمال کئے ہیں اُن کا سبب بھی اُردو کے ساتھ اُن کا عشقِ مفرط ہی ہے حقیقت یہ ہے کہ کسی مقصد کے ساتھ لگاؤ ہو تو ایسا ہو، کام کی دُھن اور عشق و دیوانگی ہو تو اس انداز کی ہو، یہ خطوط ہمارے نوجوانوں کو اور علی الخصوص کسی تحریک سے وابستہ لوگوں کو ضرور پڑھنے چاہئیں، ان کا مطالعہ بے حد سبق آموز بھی ہوگا اور عبرت انگیز بھی اور ادبی و علمی اعتبار سے مفید اور معلومات افزا بھی، شروع میں لائق مرتب کا مقدمہ جس میں انھوں نے صاحبِ خطوط کی مکتوب نویسی کی خصوصیات پر فاضلانہ تبصرہ کیا ہے بجائے خود خاصہ کی چیز ہے۔

برہان

جلد ۵۱ | جمادی الاوّل ۱۳۸۳ھ مطابق اکتوبر ۱۹۶۳ء | شمارہ ۴

فہرستِ مضامین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نظرات

سخت افسوس ہے ۶ ستمبر کو یوپی گورنمنٹ کے سب سے زیادہ سینیر آئی، سی، ایس ممبر ریونیو بورڈ سید صدیق حسن صاحب نے اچانک داعیِ اجل کو لبیک کہا اور اس دنیا سے رخصت ہو گئے، انتقال سے صرف پانچ روز پہلے یعنی یکم ستمبر کو عصر کی نماز کے بعد دارالعلوم ندوۃ العلما لکھنؤ کی مجلسِ انتظامیہ کا جلسہ تھا، مرحوم سے وہاں ملاقات ہوئی، حسب عادت بڑے تپاک اور گرم جوشی سے ملے، جلسہ کے اختتام پر ہم سب کے ساتھ مسجد ندوہ میں مغرب کی نماز پڑھی، باہر نکلے تو راقم الحروف اور دوسرے حضرات کے ساتھ دس پندرہ منٹ بات چیت کرتے رہے اور پھر مولانا عبدالماجد صاحب دریابادی کو اپنے ساتھ لے کار میں بیٹھ کر رخصت ہو گئے، اس وقت دیکھنے میں کافی تندرست اور ہشاش بشاش تھے اور اس بات کا وہم وگمان بھی نہیں ہو سکتا تھا کہ بس اب عالمِ آب وگِل میں پانچ دن کے مہمان ہیں، پاکستان میں ایک قریبی عزیز کا انتقال ہو گیا تھا اُن کی تعزیت کرنے کی غرض سے اپنی بیوی اور بیٹی کے ساتھ لاہور جا رہے تھے، امرتسر پہونچ کر کسٹم وغیرہ کے مراحل سے گذرنے کے لئے ایک متعلق افسر کی میز کے سامنے جا کر کھڑے ہوئے اور جیب سے پاسپورٹ نکال کر افسر مذکور کی طرف بڑھا رہے تھے کہ وقتِ موعود آپہونچا، یک بیک دل کی حرکت بند ہو گئی اور دھڑام سے زمین پر گر پڑے، لوگوں نے دیکھا تو مرغِ روح قفسِ عنصری سے پرواز کر چکا تھا۔

" انا للّٰہ وانا الیہ راجعون "

مرحوم کی شخصیت عجیب وغریب کمالات واوصاف کی جامع تھی، حکومت کے اعلیٰ افسر ہونے کی حیثیت سے نہایت لائق وقابل، بڑے نیکنام اور حکومت اور پبلک دونوں کی نگاہ میں معتمد اور قابلِ احترام تھے ہر معاملہ میں سرکاری ہو یا غیر سرکاری اُن کی ایمان داری اور دیانت پر سب کا ایمان تھا، ضرورت مندوں کے ساتھ ہمدردی وغمگساری اور عملاً ان کی امداد واعانت اس قدر عام اور ہمہ گیر تھی کہ ایک ہم پیشہ ہندو دوست کی اس کی زندگی میں مدد کرکے اور اس کی موت کے بعد اُس کے بچوں کو اپنی تربیت میں لے کر اور اُن کو اعلیٰ تعلیم دلاکر مرحوم نے انسانیت وشرافت کا جو غیر معمولی مظاہرہ کیا لکھنؤ کے باخبر اصحاب پر مخفی نہیں ہے پانچ ہزار روپیہ ماہوار تنخواہ پاتے تھے، لیکن اس کا اکثر وبیشتر حصہ غریبوں اور ضرورتمند اصحاب یا اداروں پر خرچ ہوتا تھا، دین داری کا یہ عالم تھا کہ کئی برس مسلم یونیورسٹی علی گڈھ کی اکزیکٹو کونسل کے ممبر رہے، میٹنگ کے درمیان جب کبھی ظہر، عصر کی نماز کا وقت آتا تھا مرحوم پابندی کے ساتھ نماز ادا کرتے تھے، جدید طبقہ میں اللہ کے فضل وکرم سے دین دار لوگوں کی کمی نہیں ہے لیکن اگر معرفت وولایت کی حقیقت قلب کا سوز وگداز اور نظر کی پاکبازی ہے تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ حال میں اس طبقہ نے دو بزرگ ایسے پیدا کئے ہیں جنھیں بے تکلف ولی اور صاحبِ باطن ومعرفت کہا جا سکتا ہے، ایک جنوبی ہند کے ڈاکٹر مولوی عبدالحق، اور دوسرے یہ سید صدیق حسن، یہ دونوں خدا کو پیارے ہوگئے، مگر درحقیقت اسی طرح کے حضرات ہیں جن کے دم سے مذہب اور شرف ومجد انسانی کی عزت وآبرو اس زمانہ میں قائم ہے، اور ان کی پاک وصاف زندگیاں اس حقیقت کا روشن ثبوت ہیں کہ جو شخص فکر وعمل کے اعتبار سے سچّا اور پکّا مسلمان ہوتا ہے اُس کا وجود سراپا خیر وبرکت ہوتا ہے، اپنوں کے لئے بھی اور غیروں کے لئے بھی، مسلمانوں کے لئے اور ہندؤوں کے لئے بھی، ملت کے لئے اور قوم ووطن کے لئے بھی، حکومت کے لئے اور عوام کے لئے بھی نام کے صدیق تھے، اللہ تعالیٰ مرنے کے بعد بھی صدیقین وشہدا کا مقامِ جلیل عطا فرمائے، آمین !

اِس اشاعت میں اڈیٹر برہان کے نام مولانا مفتی عتیق الرحمٰن صاحب عثمانی کا وہ خط شائع ہو رہا ہے جو موصوف کے پندرہ روزہ سفرِ روس کے مشاہدات وتاثرات پر مشتمل ہے۔ اس ملک کے متعلق عام طور پر جو

خیالات و افکار پائے جاتے ہیں اُن کی وجہ سے ممکن ہے مذکورۂ بالا مکتوب کی بعض عبارتیں عجوبہ اور حیرت انگیز معلوم ہوں، لیکن اس سلسلہ میں دو باتیں پیشِ نظر رہنی چاہئیں، اوّل یہ کہ جب کسی ملک کے کسی ادارہ یا اُس کی گورنمنٹ کی طرف سے کسی غیر ملک کے کسی ایک شخص یا اشخاص کو دعوت دی جاتی ہے تو میزبان مہمان کو اپنے ملک کی وہی چیزیں دکھاتا ہے اور اس انداز میں دکھاتا ہے کہ مہمان انہیں دیکھ کر خوش ہو اور اُس پر اچھّے اثرات پڑیں، پھر چونکہ مہمان چند روز کا مہمان ہوتا ہے اور مختصر فرصت میں بہت سی چیزیں دیکھتا ہے اس لئے اُس کی نظر مؤرخ، محقق یا سیاح کی نظر نہیں ہوتی اور اس بنا پر اُس کے اپنے مشاہدات و تأثرات سے یہ نتیجہ نکالنا کہ "بس سب طرح خیریت ہے" صحیح نہیں، اس کے علاوہ جو لوگ موجودہ بین الاقوامی حالات و سیاسیات سے واقف ہیں اُن پر یہ امر مخفی نہیں ہے کہ آج سوویٹ روس بعینہٖ وہ نہیں ہے جو دس برس پہلے تھا، آج اسٹالنزم کو وہاں اس طرح جڑ بنیاد سے اُکھاڑ پھینک دیا گیا ہے کہ اسٹالن کی نعش تک اس کے مقبرہ میں نہیں رہنے دی گئی ہے، پچھلے دنوں چین اور سوویٹ روس ان دونوں ملکوں کی کیمونسٹ پارٹیوں میں طویل خط و کتابت ہوئی ہے اور اس سلسلہ میں روس کے وزیرِ اعظم نے جو بیانات دیئے اور ماسکو کے اخبارات نے چین کی کیمونسٹ پارٹی پر جو لے دے کی ہے ان سب سے یہ بات بالکل صاف ظاہر ہے کہ چین آج اپنے نقطۂ نگاہ اور طریقِ عمل کے اعتبار سے وہاں ہے جہاں روس اب سے دس برس پہلے تھا، لیکن روس ان سب مراحل سے گذرنے کے بعد بین الاقوامی حالات و واقعات اور فوجی طاقتوں کے توازن و تناسب کے زیرِ اثر آج ایک ایسے مقام پر ہے جہاں بقائے باہم کی اہمیت سے انکار کرنا وہ اپنے قومی مفاد کے خلاف سمجھتا ہے، اس بنا پر اب اُس کے رویّہ میں پہلا جیسا تشدد اور خودسری نہیں ہے اور اُس کا واضح ثبوت وہ "ٹسٹ بین" معاہدہ ہے جو پچھلے دنوں روس و امریکہ میں ہوا ہے اور جس کا خیر مقدم تمام دنیا میں کیا گیا ہے، بقول پنڈت جواہر لال نہرو کے یہ تبدیلی صرف قومی مفاد میں پالیسی کی تبدیلی ہے ورنہ آئیڈیالوجی میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوا ہے لیکن اس پالیسی کی تبدیلی نے وہاں کے عام حالات میں بھی تغیر پیدا کر دیا ہے، چنانچہ جناب مفتی صاحب کے خط میں اُن کی طرف اشارات ملتے ہیں اور اُن کی

تصدیق اُن حضرات کے بیانات اور تحریروں سے بھی ہوتی ہے جو حال میں رُوس ہو آئے ہیں۔
انگریزی کے مشہور روزنامہ " اسٹیٹس مین" کی اشاعت مورخہ ۲۰ ستمبر میں مسٹر خروشچیف کے دہ سالہ دورِ اقتدار پر اڈیٹر کے قلم سے جو ایک جامع نوٹ شائع ہوا ہے اُس میں صاف لکھا ہے کہ اسٹالن کا زمانہ پولیس حکومت اور جبر و تشدد کا زمانہ تھا، مگر آج وہاں ایک حد تک آزادی بھی ہے اور پُرامن بقائے باہم کے زریں اصول کا اعتراف بھی "

" مکتوب ماسکو " کی اشاعت کی وجہ سے اس پرچہ میں " دیارِ غرب کے مشاہدات و تاثرات " کی دوسری قسط شامل نہیں کی جارہی ہے کیونکہ اس سے مضامین کا توازن قائم نہیں رہتا، آئندہ ماہ سے یہ سلسلہ پھر شروع ہو جائے گا۔
گزشتہ مہینہ کی اشاعت میں اڈیٹر برہان کی کتاب " مولانا عبیداللہ سندھی اور اُن کے ناقد " کے انگریزی ترجمہ کا ذکر آیا تھا، اب کراچی سے ایک عزیز کے خط سے معلوم ہوا ہے کہ راقم کی کتاب " مسلمانوں کا عروج و زوال " کا بنگالی ترجمہ پاکستان کے مشہور لیڈر مولانا اکرم خاں کے قلم سے شائع ہو گیا ہے اور ماہنامہ ساقی کراچی نے اُس کا تذکرہ کیا ہے " اس پوری کہانی میں لطف کی بات یہ ہے کہ مذکورۂ بالا دونوں کتابوں کا علی الترتیب انگریزی اور بنگالی میں ترجمہ ہو گیا اور چھپ بھی گیا مگر بہاں عام کہاوت میں غریب مصنّف کے فرشتوں کو اس کی خبر بھی نہیں، ہائے!
" ہمارے بھی ہیں مہرباں کیسے کیسے "

جدید اسلامی قانون سازی کے مسائل

پروفیسر جوزف شاخت

ترجمہ

از جناب مولوی فضل الرحمٰن صاحب ایم، اے۔ ایل، ایل، بی (علیگ) مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

مقدمہ از مترجم | زیر نظر مضمون پروفیسر شاخت (SCHACHT) کے مقالے PROBLEMS OF MODERN ISLAMIC LEGISLATION کا ترجمہ ہے، جو مجلہ STVDIA ISLAMICA پیرس، ۱۹۶۰ء، نمبر ۱۲، ص ۹۹ - ۱۲۹، مرتبہ شاخت و برون شوگ (BRVNSCHVIG) میں چھپا۔ مغربی اثرات کے تحت جو تجدد پسندانہ تبدیلیاں فقہ اسلامی کے مختلف ابواب میں اسلامی ممالک میں کی گئیں یہ مضمون ان کا تجزیہ و تحلیل کرتا ہے، شاخت کی ہستی محتاج تعارف نہیں، اس کی تصنیف ORIGINS OF MUHAMMADAN JURISPRUDENCE (فقہ اسلامی کے مآخذ) نے اسے سارے عالم اسلام اور قانون سے دلچسپی رکھنے والے حلقوں میں مشہور کر دیا، شاخت کے خیالات سے اتفاق یا اختلاف دوسری بات ہے مگر اس میں شک نہیں کہ اس کی کتاب نے علمی حلقوں کو چونکا دیا، شاخت نے اس کتاب میں فقہ اسلامی کی تاریخ کی بابت اپنے خیالات بڑی تفصیل سے پیش کئے ہیں، چونکہ اس مقالے کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے شاخت کے اساسی نظریات سے واقفیت ضروری ہے اس لئے ہم بقدر ضرورت اُن کو یہاں پیش کرکے اُن پر مختصر سی گفتگو کریں گے لیکن اس کا مقصد شاخت کے خیالات پر تفصیلی تبصرہ نہیں، اس کے لئے تو مستقل ایک ضخیم تصنیف کی ضرورت ہے، فقہ اسلامی کی تاریخ کی بابت شاخت

کے پیش کردہ خیالات کوئی نئی چیز نہیں ہیں، وہ گولڈ سیہر (GOLD ZIHER) کا علمی وارث ہے اور اسی کے مرکزی خیالات پر اس نے اپنی عمارت تعمیر کی ہے مگر وسعتِ مطالعہ تفصیلی استدلال اور خیالات کو پُر زور طریقے پر پیش کرنے میں وہ گولڈ سیہر سے کہیں آگے ہی نظر آتا ہے، گولڈ سیہر کو مغرب میں 'احادیث کے داخلی نقد' کا بانی بتایا جاتا ہے، یہ 'داخلی نقد' متنِ احادیث کی اس تنقید سے بالکل مختلف ایک دوسری چیز ہے جو علمائے اسلام میں رائج رہی ہے، گولڈ سیہر کا کہنا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب احادیث کا اکثر و بیشتر حصہ جعلی ہے، احادیث دورِ نبوی کی چیز نہیں اور وہ نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال ہیں اس کے خیال میں احادیث، فقہی مسائل کے ارتقا کے مختلف ترتیب وار مرحلوں کو ظاہر کرتی ہیں۔

گولڈ سیہر کے بعد ہر گرونیہ (HURGRONJE) نے اپنی اسلامی فقہ وقانون کی تحقیقات کی بنیاد انہی خیالات کو بنایا، شاخت کی بھی پوری تحقیق اور فقہ اسلامی کے ارتقا کا تاریخی تصور گولڈ سیہر کے مذکورۂ بالا خیال کا رہینِ منت ہے، اس کی کتاب، جیسا کہ اس کا خود بھی اعتراف ہے، گولڈ سیہر کے نتائجِ فکر کی ہی تائید و توثیق کرتی ہے، لیکن شاخت نے گولڈ سیہر کے کام پر حسبِ ذیل اضافے بھی کئے ہیں:

۱- احادیث کے کلاسیکی اور دیگر مجموعوں کی بہت سی احادیث ایسی ہیں جنھوں نے امام شافعی کے بعد رواج پایا، اس سے پہلے اُن کا چلن نہیں تھا،

۲- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب قانونی احادیث کا اکثر حصہ دوسری صدی ہجری کے اواسط میں گڑھا گیا۔ وہ روایات جو صحابہ سے منسوب کی جاتی ہیں وضع کے اس دور سے کچھ پہلے گڑھی گئیں۔

۳- صحابہ و تابعین وغیرہ سے منسوب روایات بھی اُسی ارتقائی عمل کی پیداوار ہیں۔

۴- اسناد کے ذریعے احادیث کے وضع کا زمانہ متعین کیا جا سکتا ہے۔

۵- اسناد کی فطرت ہے کہ اُن کی بالیدگی زمانہ ماضی اور اسلام کے اولین دور کی طرف ہوتی ہے اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہونچنا چاہتی ہیں۔

۶- قانونی احادیث کی شہادت ہم کو صرف سنہ ۱۰۰ ہجری قبل تک لے جاتی ہے۔

۷۔ ۱۵۰ھ ہجری کا زمانہ وہ ہے جب اسلامی قانونی فکر دو چیزوں یعنی عملِ عام اور اموی انتظامی عمل سے پیدا ہوا،

شاخت نے احادیث میں ملنے والی "سنت" کی طرف امام شافعی کا جو رویہ ہے اس سے کچھ نتائج نکالے اور ان نتائج اور قانونی احادیث کو قانونی اصولوں اور فقہ اسلامی کے ارتقا کے سمجھنے کے لئے استعمال کیا، وہ بتاتا ہے کہ امام شافعی سے دو صدی پہلے عام مروّجہ اصول یہ تھا کہ صحابہ و تابعین کی روایات کا حوالہ دیا جاتا تھا اور ان روایات کی تعبیر متعلقہ فقہی مذہب کی "زندہ روایت"[1] کی روشنی میں کی جاتی تھی جس کا اظہار اس مذہب کے فقہاء کے اجماع کی شکل میں ہوتا تھا، صرف استثنائی صورتوں میں ایسا ہوتا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت کا حوالہ دیا جائے، شاخت کہتا ہے کہ امام شافعی کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے استثناء کو اصول بنا دیا، مذکورہ عمل سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب روایات صحابہ و تابعین سے منسوب روایات سے وجوداً متأخر ہیں۔

فقہ اسلامی کی اولین اساس اور اصل بنیاد قرآن ہے، مگر شاخت اسے تسلیم نہیں کرتا، وہ کہتا ہے کہ قرآن کو اسلام کے ابتدائی قانونی اصول ونظریات کی پہلی اور سب سے بڑی بنیاد قرار دینا مشکل ہے، اس کے خیال میں اسلامی قانون کو براہِ راست قرآن سے اخذ نہیں کیا گیا بلکہ وہ اموی دور کے عام تعامل اور حکومت کے انتظامی عمل کی ارتقا یافتہ شکل ہے جسے خام مواد کے طور پر استعمال کیا گیا، حالانکہ یہ عمل و تعامل قرآن کے مفاہیم اور بعض اوقات صریح الفاظ کے بھی خلاف تھا، اس طرح شاخت کے نزدیک فقہ اسلامی کا آغاز، دوسری صدی ہجری کی ابتدا سے ہوتا ہے اور قدیم فقہ کی خصوصیات باقاعدہ طور سے دوسری ہجری سے ملنا شروع ہوتی ہیں، اس کے علاوہ اصولی فقہی قواعد (LEGAL MAXIMS) کو بھی وہ اسی دور کی پیداوار بتاتا ہے اور کہتا ہے کہ ان قواعد کو بعد میں احادیث کی شکل دے دی گئی۔

---

[1] "زندہ روایت" (LIVING TRADITION): شاخت اس لفظ کو چند تصورات کے مجموعے کے لئے استعمال کرتا ہے یہ وہ تصورات ہیں جو اس کے خیال میں قدیم مذاہبِ فقہ (دورِ تدوین سے پہلے کے مذاہب) میں وہ جگہ پُر کئے ہوئے تھے جو انھوں نے امام شافعی کے بعد سنتِ نبوی کے لئے خالی کردی، ان تصورات میں سب سے اہم "عمل" یا "الامر المجتمع علیہ" ہے۔

ان کے ظہور کا زمانہ اس کے نزدیک دوسری صدی ہجری کا نصف اول ہے، اس کے خیال میں ان کے وضع کا مقام خاص طور سے عراق ہے، اس نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ فقہی قواعد اس دور کی یادگار ہیں جب فقہ کو ابھی احادیث و روایات کی شکل میں نہیں لایا گیا تھا، علماء اسلام کے نزدیک فقہی اور قانونی احادیث مضبوط ترین بنیادوں پر استوار ہیں، ان کے خیال میں ان کی چھان پھٹک جتنی جد و جہد سے کی گئی وہ انہیں حد درجہ قابلِ اعتماد قرار دیتی ہے، شاخت اس کے برخلاف سرے سے احادیث کے مستند ہونے کا منکر ہے، وہ قانونی احادیث کو بھی موضوع ٹھہراتا ہے، اس کے نزدیک قانونی احادیث کے وضع کی ابتدا دوسری صدی ہجری کے نصف اول میں ہوئی، علمائے اسلام کے نزدیک اسنادِ حدیث کی صحت و سقم کا ایک بڑا معیار ہیں لیکن شاخت کے خیال میں اسناد سرے سے ناقابلِ اعتماد ہیں، وہ کہتا ہے کہ اسناد کی تکمیل احادیث کے کلاسیکی مجموعوں میں تیسری صدی ہجری کے نصف آخر میں ہوئی، یہ واقعہ اور احادیث کی ابتدا (مزعومۂ شاخت) دونوں چیزیں اس کے نزدیک اول درجے تک کی اسناد کو پایۂ اعتبار سے ساقط کر دیتی ہیں، چنانچہ شاخت نے سلسلۃ الذہب تک کو مجروح کرنے کی کوشش کی، وہ کہتا ہے کہ یہ عام بات تھی کہ حدیث کی سند میں جس کا نام چاہا داخل کر دیا۔

کیونکہ شاخت کے نزدیک فقہ دورِ اموی کی پیداوار ہے اسی وجہ سے وہ زیرِ نظر مقالے میں اموی دَور اور دَورِ جدید میں جو مغربی اثرات کے اخذ و جذب کا دَور ہے مماثلت ثابت کرتا ہے اور کیونکہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پیغمبر کی حیثیت سے شارع و واضع قانون تسلیم نہیں کرتا، اسی لئے وہ فقہ اسلامی کی تشکیل کے نقطۂ نظر سے اہم ترین دور عہدِ نبوی کو نہیں بلکہ عہدِ اموی کو قرار دیتا ہے، شاخت کے اِن خیالات کا براہِ راست نتیجہ یہ ہے کہ نہ صرف فقہ کا ماخذ و مصدر اور اس کا مواد قرآن و حدیث یا ان کے پیش کردہ تصورات اور ادارے نہیں رہتے اور اس کی جوہری اساس ایک سرتاسر غیر اسلامی چیز قرار پاتی ہے بلکہ حدیث کی سرے سے جڑ کٹ جاتی ہے اور قرآن کا متن تو غیر مستند نہیں قرار دیا جا سکتا مگر وہ جہاں تک قانون اور اس کے اداروں کا تعلق ایک قطعی غیر مؤثر عامل بن کر رہ جاتا ہے۔

شاخت کی یہ تحقیقات اس مفروضے پر قائم ہیں کہ پہلی صدی ہجری کے دوران قانون، مذہب کے

دائرے سے باہر رہا، اسے مذہب کے دائرے میں دوسری صدی ہجری میں داخل کیا گیا اور اس کی وجہ اس کے خیال میں یہ ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قانون کو پیغمبر کے مشن سے باہر کی چیز تصور کرتے تھے وہ کہتا ہے کہ آپ کا مقصد دنیا کو قانونی نظام کو دینا نہ تھا، آپ کا کام صرف اخلاقی اصلاح تھا، مگر ستم یہ ہے کہ قرآن خود انسانی زندگی کی اس خلاف عقل تقسیم کو ماننے پر آمادہ نہیں جس میں زندگی ایسے مختلف ہوا روک خانوں میں بٹی ہوئی ہو جن کا آپس میں ایک دوسرے سے کوئی تعلق نہ ہو، قرآن نے انسان کی زندگی کو ایک ناقابلِ تقسیم وحدت کی شکل میں پیش کیا اور اس سے بڑھ کر دنیا اور آخرت کو ایک ہی لڑی میں پرو دیا، اس نے جتنے پیغمبروں کی تعلیمات پیش کی ہیں اُن میں سے ایک کے بارے میں بھی قرآن سے یہ نہیں بتایا جا سکتا کہ ان کی تعلیمات میں یہ غیر فطری دوئی پائی جاتی ہے۔ اس حقیقت سے اگر قطع نظر بھی کرلی جائے تو بھی شاخت کا مذکورۂ بالا نظریہ اسلامی قانون کی تاریخ میں ایسے وسیع وعریض خلاء کو جنم دیتا ہے جو سو سال سے زیادہ مدت پر پھیلا ہوا ہے، یہ خلا ایک مورخ کے نزدیک قابلِ قبول نہیں، شاخت کو خود بھی اس خلاء کا احساس ہے اور اس نے اسے دو چیزوں سے بھرنے کی کوشش کی ہے۔ یعنی 'زندہ روایت' اور کسی مذہب کے فقہاء کی اس 'زندہ روایت' کی اجماعی تعبیر' جن میں سے ایک کی حیثیت رُوح کی ہے اور دُوسرے کی قالب کی اور اس طرح صرف ایک چیز رہ جاتی ہے یعنی 'زندہ روایت' لیکن محض اس چیز سے مذکورہ بالا خلا کو بھرنا کوئی کامیاب کوشش قرار نہیں دی جا سکتی، اس 'زندہ روایت' کی بنیاد کیا تھی؟ شاخت نے اس کی وضاحت نہیں کی، قرآن تو اس کی بنیاد ہو نہیں سکتا کیونکہ اس صورت میں فقہ اسلامی کا ماخذ قرآن کو قرار دینا پڑے گا اور اس طرح اس کی تاریخ کی ابتدا زمانۂ نزولِ قرآن ہی سے ماننا پڑے گی جو شاخت کے مزعومات کے خلاف ہے، حدیثِ نبوی کو بھی اس کا مبنیٰ قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ یہ شاخت کے خیال میں بہت بعد کو وضع ہوئی، صحابہ و تابعین کی روایات بھی نہیں ہو سکتیں کیونکہ ان کا وجود حدیثِ نبوی سے مقدم سہی تاہم شاخت کے خیال میں اتنا قدیم نہیں کہ اسے فقہ اسلامی کی بنیاد قرار دیا جا سکے، اس کے علاوہ ان پر بھی وہی وضع کا عمل ہوا ہے، شاخت کے اشارات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس "زندہ روایت" کی اصل بنیاد اس کے خیال میں عرب جاہلیت

کے رسم و رواج ہیں جنھیں "رواجی قانون" کا غلط نام دیا جاتا ہے یا اس کے ساتھ بعد کے مفتوحہ علاقوں کے رسم و رواج، شاخت ان دونوں کو ملا کر ان سے سو سال کے اس دور کے خلا کو بھرنا چاہتا ہے جو اپنے نتائج کے اعتبار سے دنیا کا سب سے زیادہ ہنگامہ خیز اور انقلابی دور ہے، جس میں قوموں کی زندگی بدل گئی اخلاقی دنیا میں انقلاب آگیا، ایسے سماجی ادارے اور اخلاقی نظریئے وجود میں آئے جن کا نام تک کوئی نہ جانتا تھا، تصورات اور نظریات کا ایک نیا عالم پیدا ہوگیا، وہ ضرورتیں پیش آئیں جو پہلے حاشیۂ خیال میں بھی نہ تھیں سب کچھ بدلا مگر اس کے باوجود شاخت ہم کو یقین دلانا چاہتا ہے کہ اس مکمل انقلاب کے بعد جو نئی زندگی پیدا ہوئی اس کے قانونی رجحانات کے تقاضوں کی تکمیل قبل اسلام کے رسم و رواج سے اس مکمل طریقے پر ہوتی رہی کہ تشنگی کا احساس کسی عنوان نہ ہو سکا، سماج کا پورا ڈھانچہ اور اس میں دوڑنے والی روح تو بدل گئی مگر یہ عضو جسے قانون کہتے ہیں مفلوج رہا، زندگی کے سارے شعبوں میں ارتقاء ہوا مگر قانون کا شعبہ جو انسانی زندگی کا ایک نہایت اہم شعبہ اور انسانی زندگی کو حیوانی زندگی سے ممتاز کرنے کا ادارہ ہے اس ارتقاء کے اثرات سے یکسر محروم رہا، حیاتِ انسانی ہر رُخ پر ترقی کرتی رہی مگر یہ رُخ سو برس تک ہر نئی روشنی سے بیگانہ رہا۔ زندگی کے سارے پہلو حیرت انگیز نامی قوت کا مظاہرہ کرتے رہے مگر قانونی پہلو اسی طرح ٹھٹھرا رہا، اس میں زندگی کی کوئی حرکت اور تغیر کی کوئی صلاحیت سو سال کے طویل عرصے تک رونما نہ ہو سکی، ایک صدی کے طویل عرصے کی افسردگی کے بعد اس میں یکایک زندگی کی لہر دوڑ جاتی ہے، زندگی کا یہ شعبہ محیر العقول قوتِ نمو کا مظاہرہ کرتا ہے یا یہ عالم تھا کہ سو برس تک کوئی حرکت تک نہیں یا اب یہ حال ہے کہ سب کچھ قانون ہی ہے اسے وہ غلبہ نصیب ہوتا ہے کہ اسلام اپنی شریعت، اپنے قانونی برتاؤ اور اپنے قانونی اداروں اور نظریات کے لئے ممتاز ہو کر رہ جاتا ہے، انسانی زندگی میں وہ انقلاب پڑتا ہے کہ غالب مغلوب محض اور مغلوب ہمیشہ کے لئے غالب ہو جاتا ہے، قانون کے لئے قرآن کو استعمال کیا جاتا ہے، حدیثوں کے انبار کے انبار جعل و وضع کے ذریعے لگا دئے جاتے ہیں غرضکہ عالم ہو یا عامی، عوام میں سے ہو یا خواص میں سے، ہر شخص پر قانون کو ترقی دینے کی دُھن سوار ہو جاتی ہے، سو سال بعد ایک دم یہ معلوم ہوتا ہے کہ قبل اسلام کے جاہلی رسم و رواج اب ناکارہ اور از کار رفتہ ہو چکے ہیں، وہ معاشرے کی ضروریات پوری کرنے کے ناقابل ہیں، چنانچہ

ایک نیا نظامِ قانون گھڑ لیا جاتا ہے، رات بھر میں یہ انقلاب ہو جاتا ہے، فکر ونظر میں یہ انقلاب کیسے بپا ہو گیا۔ زندگی کا ایک ٹھٹھرا ہوا شعبہ کیسے ایک سب سے زیادہ ارتقا یافتہ شعبہ بن گیا، یہ معاشرتی معجزہ کیسے رونما ہوا، شاخت ان میں سے کسی ایک کا جواب نہیں دے پاتا، وہ اس خلار کو بھرنے میں ناکام ہے۔ اور سو سال کے بعد اس اچانک انقلاب کی توجیہ سے قاصر، نہ صرف قانون کی تاریخ کے طالبِ علم بلکہ عمرانیات سے دلچسپی اور اس کی معمولی معلومات رکھنے والے تک کو شاخت کی اس چوبیں پائی کا احساس ہو جاتا ہے۔

جہاں تک قرآن اور حدیث کے مآخذ فقہ ہونے کا تعلق ہے اس کے بارے میں صرف اتنا کہنا ہے کہ محض ان باتوں کی وجہ سے کہ قرآن نے بعض صورتوں میں عرب قبل اسلام کے بعض رسوم ورواج کی توثیق کی (حالانکہ یہ رسوم ورواج اکثر وبیشتر پچھلے پیغمبروں اور شاہ ولی اللہؒ کی تحقیق کے مطابق خاص کر حضرت ابراہیم علیٰ نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسّلام کی تعلیمات کے باقیات الصالحات تھے جو باوجود دینِ ابراہیمی کو محرف ومسخ کر دینے کے اُن میں باقی رہ گئے تھے) یا اس وجہ سے کہ کوئی خاص حدیث معرضِ استدلال میں پیش نہ کی جا سکی، یا بعض اسانید میں بعض مشترک نام آنے کی وجہ سے، یا اس بات سے کہ سنت کے مفہوم میں سنتِ نبوی کے علاوہ بعض دوسرے مفاہیم بھی شامل ہیں، یا امام شافعیؒ کے سنتِ نبوی پر زور دینے کی بنا پر (شاخت ان سب کو وضعِ حدیث کے دلائل کے طور پر استعمال کرتا ہے) یہ نتیجہ نکال بیٹھنا کہ قرآن سرے سے اسلامی قانون کی بنیاد نہیں اور حدیث سراسر موضوع ہے تعمیم کے اس ناعاقبت اندیش رجحان اور عاجلانہ استنتاج کی ادنیٰ مثال ہے جو شاخت ہی کی کمزوری نہیں بلکہ اکثر وبیشتر چوٹی کے مستشرقین کا طرۂ امتیاز ہے۔

اس کے علاوہ شاخت اس بات کا تسلی بخش جواب دینے سے بھی قاصر نظر آتا ہے کہ اگر حدیث دوسری ہجری کی پیداوار ہے اور پوری پہلی صدی اس کے وجود سے یکسر تہی ہے تو جعلی حدیثیں گھڑنے کا حقیقی محرک کیا تھا، ظاہر ہے کہ جعلی حدیثیں گھڑنے کا رُجحان اس بات کا کھلا ہوا ثبوت ہے کہ حدیثِ نبوی کو لوگ قانونی اہمیت کا حامل، دین کا ماخذ اور دینی اور قانونی معاملات کے بارے میں سند سمجھتے رہے تھے، اگر یہ بات تسلیم نہیں کی جاتی تو احادیث کے وضع کی معقولیت اور افادیت ثابت کرنا ناممکن ہو جائے گا، شاخت

اس بارے میں بھی کوئی اطمینان بخش بات نہیں کہتا کہ اگر یہ بات صحیح نہیں کہ حدیث کو پہلے سے سند سمجھا جاتا تھا تو دوسری صدی ہجری کی ابتدا میں وہ کون سے نئے حالات پیدا ہوگئے جنھوں نے احادیث کو سند سمجھنے کا رجحان پیدا کر دیا اور ان کو قانونی اہمیت عطا کر دی، اس کو محض امام شافعیؒ کا کارنامہ قرار دیکر سوال کو ٹالا نہیں جا سکتا، بنیادی سوال یہ ہے کہ امام شافعی کے ذہن میں یہ بات کیونکر جاگزیں ہوئی کہ حدیث قانونی اعتبار سے کوئی اہم چیز ہے اور اسے سند کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے۔ امام شافعی اس رجحان کے محض نمائندے ہیں یا بانی، اگر نمائندے ہیں تو اس رجحان کی جڑیں کہاں ملتی ہیں اور یہ کب اور کیوں وجود میں آیا اور اگر بانی ہیں تو کون سے حالات نے انہیں احادیث کو قانونی سند ماننے پر مجبور کیا، اگر امام شافعی ہی نے پہلی مرتبہ اس کی بنا رکھی تو وہ کون سے تاریخی عوامل تھے جن کی بنا پر شاخت کے کہنے کے مطابق اُن کے اور بعد کے ادوار کے فقہاء نے ان کے اس اصول کو تسلیم کرلیا، اگرچہ حقیقت یہ ہے کہ حنفی مذہب کی پوری تاریخ قبل تدوین وبعد تدوین' اس بات کی تکذیب کرتی ہے کہ امام شافعی کا نقطۂ نظر، جس طرح کہ شاخت نے اس کی تعبیر کی ہے، ان کے بعد کے سارے فقہاء نے تسلیم کیا اور اس طرح یہ آغاز ہے حدیث کو سند قرار دیئے جانے کا، یہ اور اس طرح کے کتنے ہی سوالات ہیں جن کا شاخت کے یہاں کوئی جواب نہیں ملتا۔

شاخت کے خیالات سخت انتہا پسندانہ ہیں، اس کے نظریات کی تردید خود مغرب میں شروع ہو چکی ہے، ایس۔ ڈی۔ گوٹائن (GOITEIN) نے اپنے مضمون" اسلامی قانون کی جنم گھڑی" (THE BIRTH HOUR OF MUSLIM LAW) مطبوعہ 'MUSLIM WORLD' ۱۹۶۰ء جلد ۵۰ نمبر ا، ص ۲۳-۲۹ میں شاخت کے بنیادی خیالات کی تردید کی ہے، وہ قرآن کی داخلی شہادتوں کے پیش نظر اس نتیجہ پر پہونچا ہے کہ" خود محمد (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) نے وحی الٰہی کے ایک جزء کی حیثیت سے قانون کے تصور کو پیش فرمایا" اور" شریعت یعنی قانون کا تصور قرآن کے زمانے کے بعد کے تغیرات وترقیات کا نتیجہ نہیں" اس تصور کی تشکیل خود محمد (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمائی اور قبل اسلام کے (قرآن سے متصادم ہونے والے) عرف وعادات کے مطابق فیصلے صادر کرنا خود آنحضرت صلعم

کے زمانے میں ناپسندیدہ قرار دیا جا چکا تھا" اس کے علاوہ پروفیسر اینڈرسن اسکول آف اورنٹیل اینڈ
افریکن اسٹڈیز نے خود احقر کو بتایا کہ ان کے کسی دوست نے جس کا نام اس وقت ذہن میں محفوظ نہیں،
شاخت کے نظریات کی تردید میں ایک کتاب لکھی ہے جو عنقریب منظرِ عام پر آنے والی ہے۔
زیرِ نظر مقالے میں شاخت نے ایک جگہ لکھا ہے کہ ہندوستان میں اُنیسویں صدی میں جب اسلامی
قانون کو زندگی کے مختلف گوشوں سے بے دخل کیا جا رہا تھا تو اس وقت ہندی مسلمانوں کی طرف سے
کوئی خاص احتجاج اس کے خلاف نہیں ہوا۔ وہ اس سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی قیادت
نے قانون کے سیکولر تصور کو قبول کر لیا تھا، شاخت کا یہ پورا بیان اس کی افسوسناک لاعلمی پر دلالت کرتا ہے
اُس وقت کے سیاسی اور مذہبی رجحانات کا اندازہ لگانے میں اس نے جلدبازی سے کام لیا ہے حقیقت یہ ہے کہ
یہ رجحان کہ مسلمانوں کو کچھ رعایتیں حاصل ہو جائیں یا ان کے بعض مذہبی، قانونی اور معاشرتی اداروں کا تحفظ
ہو جائے، بیسویں صدی کے ربعِ ثانی کی پیداوار ہے اس سے پہلے جزوی رعایتیں خواہ قانونی ہوں یا
سیاسی مسلمانوں کا یا ان کی قیادت کا مطمحِ نظر نہ تھیں، ۱۸۵۷ء سے پہلے اور بعد میں بھی مسلمان اپنا چھنا ہوا
اقتدار پورا پورا واپس لینے کے خواہاں تھے، اور اس کے لئے ہندوستان کے مسلمانوں نے اور
ان میں سے خاص کر طبقۂ علماء نے اعلیٰ پیمانے پر منظم جدوجہد سیاسی تحریکات کی شکل میں مسلسل کی،
شاہ عبدالعزیز صاحبؒ سے لے کر جن کا زمانہ انیسویں صدی کے اوائل کا ہے بیسویں صدی کے ربعِ اوّل
کے اخیر تک جو ترکِ موالات کا دَور ہے علماء کی طرف مسلسل اس امر کے فتاویٰ شائع ہوتے رہے کہ ہندوستان
دارالحرب ہے، ان فتاویٰ کا مطلب اس کے سوا اور کیا تھا کہ برطانوی سیاسی اقتدار کے تحت مسلمان
اپنے قانونی نظام (شریعت) کو قطعاً غیر محفوظ پا رہا تھا اور اس کی حفاظت کے لئے برطانوی اقتدار کا
تختہ اُلٹ دینا ضروری سمجھتا تھا، شاہ عبدالعزیزؒ کے بعد سید احمد شہیدؒ و مولانا اسمٰعیل شہیدؒ نے
برطانوی اقتدار کے خلاف اور شریعت کے تحفظ کے لئے جان کی بازی لگا دی، صادق پور اور پٹنے
کی تحریکات اس کے ایک عرصے بعد تک چلتی رہیں، اگر شاخت نے ڈبلیو۔ ڈبلیو۔ ہنٹر کی کتاب ہی
دیکھ لی ہوتی، یا جعفر تھانیسری کی سرگزشت "کالا پانی" کا مطالعہ کر لیا ہوتا تو اسے اچھی طرح معلوم

جاتا کہ داؤ پر کیا چیز لگی ہوئی تھی، اور مسلمان کیا چاہتا تھا، اس کے بعد دیوبند کی تحریک علماء کی ایک مسلسل جدوجہد ہے، برطانوی اقتدار کے خلاف جس میں غالب نامہ اور ریشمی خطوط سبھی کچھ موجود ہے ۱۹۱۹-۲۰ء کی تحریکِ ترکِ موالات وہ زبردست احتجاج تھا جو مسلمانوں نے شریعت کی تحفظ کے لئے سنگینوں کے سائے میں کیا، اس سب کے باوجود یہ کہنا کہ اس کے خلاف کوئی قابلِ ذکر احتجاج نہیں ہوا۔ اور ہندوستانی مسلمانوں نے یا اُن کی قیادت نے سیکولر قانون کے تصور کو قبول کرلیا، بڑی عجیب سی بات ہے۔

اِن خامیوں کے باوجود شاخت کا یہ جائزہ نہایت دل چسپ اور معلوماتی ہے، شاخت کا یہ کہنا کہ تجدد پسندی کو رائے عامہ کی پشت پناہی حاصل نہیں بالکل صحیح ہے، مسلمان ممالک میں جہاں بھی یہ تجدد پسندانہ قوانین نافذ ہوئے ہیں بزورِ شمشیر ہوئے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ایک غیر مختتم کشمکش برسرِ اقتدار طبقے اور مسلم عوام میں پیدا ہوگئی ہے، مسلم عوام کی برہمی حق بجانب ہے اُن کے جذبات احساسات کو مجروح کر کے ان پر ایسے قوانین لادنے کا انجام جو مغرب میں بھی اب ٹھکرائے جارہے ہیں اس کے علاوہ اور ہو بھی کیا سکتا ہے، اس باہمی کشمکش نے عوام اور حکومت کی ایسی بہترین صلاحیتوں کو مصروف کر رکھا ہے جو اگر تعمیراتی کاموں میں صرف ہوتیں تو بہت بہتر نتائج پیدا کرتیں، ہمارے پڑوسی ملک پاکستان نے بھی عرب ممالک کی اس داخلی کشمکش سے سبق لینے کی بجائے خود اپنے یہاں عائلی قوانین کی اصلاح کے نام سے اس کشمکش کو اپنے سر منڈھ لیا۔

افسوس اس بات کا ہے کہ اس مسئلے کو علمی سطح پر سمجھنے اور مخلصانہ طور سے حل کرنے کے بجائے سیاسی بنا لیا جاتا ہے جس کی آڑ میں مختلف سیاسی گروہ حصولِ قوت کے لئے رسہ کشی کرتے ہیں، اس مسئلے کا حل جو مسلم عوام کے نزدیک بھی قابلِ قبول ہو اس کے بغیر نہیں نکل سکتا کہ پوری توجہ اور جدوجہد کے ساتھ ایسے افراد تیار کرنے کی کوشش کی جائے جو عصرِ جدید کے تقاضوں کا پورا احساس رکھنے کے ساتھ جدید قانونی نظاموں اور فقہ اسلامی پر ماہرانہ عبور رکھتے ہوں اور اسلامی فکر و نظر اور مومنانہ کردار کے بھی مالک ہوں۔

ادھر کچھ عرصے سے ہندوستان میں بھی یہ رجحان بڑھتا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے پرسنل لا میں تبدیلیاں کی جائیں۔ حکومت کی طرف سے یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ ایک ایسے کمیشن کا تقرر کیا جائے جو اس بارے میں سفارشات پیش کرے، ادھر مہاراشٹر کی اسمبلی میں مسلمانوں کے ایک اقلیتی فرقے سے تعلق رکھنے والے ایک صاحب کی جانب سے ایک بل پیش کیا بھی جا چکا ہے۔ مسلمانوں کے یہ احساسات بیجا نہیں کہ ان کے پرسنل لا میں ایسی تبدیلیاں جنھیں ان کا مذہب اور خود وہ ناپسند کرتے ہیں غلط اور ان کے مذہب میں مداخلت ہیں، ہندوستان میں اس طرح کے تغیرات کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ اقلیت اور اکثریت میں ایک اور نئی کشمکش اٹھ کھڑی ہوگی جو کسی طرح بھی مناسب نہیں، اس کے علاوہ مسلم عوام کے یہ خدشات بھی بے بنیاد نہیں کہ اگر اس طرح کی تبدیلیاں ہوتی ہیں تو وہ بجائے فقہ اسلامی کی روشنی میں ہونے کے کہیں ہندو قوانین کے زیر اثر نہ ہوں جیسے کہ مزروعہ اراضی کی توریث کے قانون پر واضح اثرات ہندو قوانین کے محسوس ہوتے ہیں کہ اس میں عورت کو بجز نہایت مخصوص حالات کے وراثت سے قطعی محروم کر دیا گیا ہے، شاخت کے اس مقالے سے ہندوستان اور پاکستان کے ان حضرات کو جو اسلامی قانون میں تغیر و تبدل کے مسئلے سے دلچسپی رکھتے ہیں اس مسئلے کی نوعیت، اس کے منہاج اور اس سے پیدا شدہ نتائج کے بارے میں قیمتی معلومات حاصل ہوں گی،

چند الفاظ بعض اصطلاحات کے بارے میں کہنا نامناسب نہ ہوں گے، ہم نے 'ماڈرنزم' کا ترجمہ تجدد پسندی، کیا ہے، بعض وجوہ کی بنا پر اس کا ترجمہ صرف 'تجدد' کرنا مناسب نہیں معلوم ہوا۔ 'ماڈرنزم' دراصل عیسائی دینیات کی اصطلاح ہے جسے مستشرقین نے اسلام کے سلسلے میں بھی استعمال کرنا شروع کر دیا ہے، پروٹسٹنٹ، اینگلیکن اور رومن کیتھولک تینوں کلیساؤں میں اس کا مفہوم مختلف ہے، پروٹسٹنٹ کلیسا کے سلسلے میں 'ماڈرنزم' اس عصری تحریک کا نام ہے جو بائبل کے مطالعے اور مسیحی عقیدے کی تاریخ پر جدید تنقیدی طریقوں کے انطباق کے نتیجے میں ابھری ہے اور جو عیسائی مذہب کے تاریخی عقائد و اذعانات کے بجائے اس کے روحانی اور اخلاقی پہلو پر زیادہ زور دیتی ہے، اینگلیکن کلیسا میں ماڈرنزم سے یہ اصول مراد ہے کہ جدید تحقیقات' علوم اور انکشافات' جن کا

کوئی اثر مذہب پر پڑنا ممکن ہے، سب عیسائیت کے اساسی حقائق کی تصدیق وتائید کرتے ہیں، ضرورت صرف اس امر کی ہے کہ کلیسا ان حقائق کو بعد کے آنے والے تہذیبی مرحلوں کی مستعمل زبان میں سرکاری طور سے دوبارہ بیان کردے بحیثیت ایک سچے عیسائی کے ہر ایک کے ذمے یہ لازمی ہے کہ ایسے عقائد اور اصولوں کو ترک کردے جنھیں جدید انکشافات نے غلط ثابت کردیا ہے، یہ اصول اینگلیکن کلیسا کا اصل الاصول بتایا جاتا ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ اس کلیسا کا وجود ہی اس اصول کا رہین منت ہے۔ رومن کیتھولک کلیسا میں 'ماڈرنزم' سے مطلب اُن مناہج اور رجحانات کے مجموعے سے ہے جو صحیفۂ آسمانی، معذرت خواہانہ مذہبی لٹریچر، عقائد و ادعانات، تاریخ اور اخلاقیات کے میدانوں میں کارفرما ہیں اور جن کا مقصد یہ ہے کہ کلیسا کی تعلیمات کو جدید سائنٹفک اور تنقیدی تحقیقات سے ہم آہنگ کیا جائے۔

یہ نام پوپ پائس دہم (PIUS X) نے ازراہِ طنز دیا، وہ اس رجحان کے سخت خلاف تھا کہ مذہب واخلاق کے بارے میں بجائے کلیسا کی سند کے خالص داخلی رجحانات کو معیار بنایا جائے، اسلام کے بارے میں جب یہ لفظ استعمال کیا جاتا ہے تو مستشرقین کا مفہوم رومن کیتھولک کلیسا کے مفہوم سے قریب تر ہوتا ہے، اس وقت اُن کا مطلب ماڈرنزم سے اُن رجحانات کا مجموعہ ہوتا ہے جو مغربی اثرات کے تحت اسلام کے مختلف شعبوں میں وہ تبدیلیاں لانا چاہتے ہیں جو مغرب میں پسندیدہ قرار دی جاتی ہیں، اس مفہوم کے لحاظ سے اسلام کے ساتھ یہ لفظ بطور ایک صفت کے بڑا عجیب معلوم ہوتا ہے' اسلامی تجدد پسندی' کے الفاظ مسلمان کا ذہن قبول نہیں کرتا' یہ اس کے کانوں کو اجنبی معلوم ہوتے ہیں، تجدد پسندی کا اسلامی ہونا ہمارے نزدیک ویسے بھی محل نظر ہے، بہرحال اس کا جو مفہوم ہم لے سکتے ہیں یہ ہے کہ وہ تجدد پسندی جو مغرب کے اثرات کے نتیجے میں مسلمانوں میں راہ پاگئی ہے۔

زیریائی حوالوں کے نمبروں میں اتنی تبدیلی کردی گئی ہے کہ اُن کا نمبر مسلسل ڈال دیا گیا ہے اصل مضمون میں نمبر مسلسل نہیں ہیں۔

جدید اسلامی قانون سازی کے مسائل

جدید اسلامی قانون سازی[1]، اسلامی تجدد پسندی یا بالفاظِ دیگر اسلام کے فکرِ جدید کا اہم ترین نہ سہی تاہم ایک خاصا اہم مظہر ضرور ہے۔[2]

میرے اس مقالے کا مقصد مذکورۂ بالا صورتِ حال کی معنویت پر روشنی ڈالنا ہے جسے صحیح طور پر سمجھنے کے لئے تاریخ کی رہنمائی ناگزیر ہے، یہ ایک اصولی حقیقت ہے کہ فقہ اسلامی کے عصری دور کے حالیہ احوال و ظروف اس کے اولین دور کے احوال و ظروف کے بالکل متوازی ہیں، وہ مسائل جن سے اس وقت

---

[1] یہ مقالہ اس موضوع پر میرے تازہ ترین علم اور آخری اطلاعات کے مطابق ہے۔

[2] اسلامی قانونی تجدد کا جائزہ اجمالی طور سے ایم موراں (MORAND) نے اپنی تصنیف ÉTUDES DE DROIT MUSULMAN ET DE DROIT COUTUMIER BERBÈRE (اسلامی قانون اور بربری قانون عرف و عادت کا مطالعہ)' الجیرس ۱۹۳۱ میں ص ۲۵۹ - ۲۶۹ تک L'ÉVOLUTION DU DROIT MUSULMAN EN ÉGYPTE (مصر میں اسلامی قانون کا ارتقاء) کے تحت لیا ہے، اس کا تحلیلی جائزہ پوری تفصیل کے ساتھ مع اپنے تاریخی اور نظام سے متعلق پس منظر کے شاخت نے رسالہ DER ISLAM (الاسلام)' جلد ۲۰' ۱۹۳۲' ۲۰۹ - ۲۳۶ میں بعنوان ŠARIA UND QANUN IM MODERNEN ÄGYPTEN (شریعت اور قانون مصر جدید میں) میں چھاپا، اس کا ایک اختصار جس میں ۱۹۳۹ء تک کے حالات آگئے ہیں L'ÉVOLUTION MODERNE DU DROIT MUSULMAN EN ÉGYPTE (مصر میں اسلامی قانون کا جدید ارتقاء) کے عنوان سے "MÉLANGES MASPÉRO" iii' قاہرہ (مشرقی اثریات کا فرانسیسی ادارہ) ۱۹۳۵ - ۴۰' ۳۲۳ - ۳۳۴ میں طبع ہوا۔ مزید دیکھئے شکری کردنی (CARDANI) کا مضمون "ایک محفوظ علاقے میں مغربی اثرات کا نفوذ: اسلامی شخصی قانون" (LES INFILTRATIONS OCCIDENTALES DANS UN DOMAINE RÉSERVÉ: LE STATUT PERSONNEL MUSULMAN) مطبوعہ در "تقابلی قانون کے مطالعے کا دیباچہ" (باقی صفحہ آئندہ ۲۱۱ پر)

مسلمان قانون داں پنجہ آزمائی کررہے ہیں ان مسائل کے مشابہ ہیں جن سے اُن کے بزرگوں کو اسلام کی پہلی دو صدیوں یعنی ساتویں اور آٹھویں صدی عیسوی میں واسطہ پڑچکا ہے، اسلام کی قدامت پرستی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ[18]) ... ایڈوارڈ لامبر کے اعزاز میں (INTRODUCTION À L'ETUDE DU DROIT COMPARÉ... EN L'HONNEUR D'EDOUARD LAMBERT) پیرس ۱۹۳۸، ii ، ۴۰۴ — ۴۲۰ ۱ — ج - ۱ ایچ بوسکے (BOUSQUET):

اسلامی قانون اور دنیا میں اس کا موثر نفاذ (DU DROIT MUSULMAN ET DE SON APPLICATION EFFECTIVE DANS LE MONDE) الجیرس ۱۹۴۹، ۲۹، ۴۱،

یہ امر باعث تاسف ہے کہ جی، این۔ اینڈرسن (ANDERSON) نے اپنے مضامین "قانون شریعت میں نئی تبدیلیاں 'RECENT DEVELOPMENTS IN SHARIAH LAW ' ۴۰ - ۴۲ MUSLIM WORLD (مجلہ عالم اسلامی) ۱۹۵۰ — ۵۲ اور اپنے دوسرے حالیہ مقالات [نیز اپنی کتاب "اسلامی قانون دنیائے جدید میں ISLAMIC LAW IN THE MODERN WORLD نیویارک ۱۹۵۹) میں اپنے پیشروؤں کے مطالعات سے برابر لاپروائی برتی ہے، اس کے مقالات اگرچہ جدید قانون سازاقدامات کے تفصیلی جائزوں کی حیثیت سے مفید ہیں، تاہم زیر نظر مقالے میں مسئلے کے جس پہلو کا مطالعہ کیا گیا ہے اس سے کوئی تعرض نہیں کرتے،

اے ڈمیلیا (D'EMILIA) کا مضمون INTORNO ALLA MODERNA ATTIVITA LEGISLATIVA DI ALCUNI PAESI MUSULMANI NEL CAMPO DRITTO PRIVATO (شخصی دائرے میں اسلامی ممالک میں جدید قانون سازانہ تحریکات) مطبوعہ مجلہ ORIENTE MODERNO (مشرق جدید) جلد ۳۳، ۱۹۵۳، ۳۰۱ - ۳۲۱ بھی ایک تفصیلی جائزہ ہے۔

مزید دیکھئے جوزف شاخت: ESQUISSE D'UNE HISTOIRE DU DROIT MUSULMAN (اسلامی قانون کی تاریخ کا ایک خاکہ) پیرس ۱۹۵۳، ۸۴ - ۸۹

جس کے بارے میں بڑی مبالغہ آرائی سے کام لیا گیا ہے اس صورتِ حال کا ذمّہ دار قرار دینا صحیح نہیں ، حقیقت یہ ہے کہ بارہ سو سال کے طویل وقفے کے بعد صرف اس وقت ایسی صورتِ حال نمودار ہوئی ہے۔ جو اُس صورتِ حال سے بڑی قریبی مماثلت رکھتی ہے جس میں اسلامی قانون پہلی دفعہ وجود میں آیا اور پروان چڑھا تھا، ایک نسل سے کم عرصے کی مدت میں اسلامی قانون نے ہمیں ایک ایسا نادر موقع فراہم کیا ہے کہ ہزار سال سے زیادہ قدامت رکھنے والے ایک ادارے میں ایک غیر متوقع نئی تبدیلی کا مشاہدہ کر سکیں، چنانچہ اس مقالے کا موضوع اپنے اندر صرف علماء کی دل چسپی کا سامان ہی نہیں رکھتا بلکہ یہ اُن مسلمان قانون دانوں کے لیے بھی بنیادی اور عملی اہمیت کا حامل ہے جنھیں اسلامی ممالک کے قوانین کی آئندہ تبدیلیوں پر متفقہ مساعی کی روشنی میں فیصلے صادر کرنے کی دعوت دی جائے گی یا دی جا چکی ہے، جتنے موضوعی طریقے سے اور جس قدر گہری نظر سے وہ اسلامی قانون کی ابتدا اور اس کی تاریخ کا مطالعہ کریں گے اس میں ایک نئے باب کا اضافہ کرنے کے سلسلے میں ان کی کوششیں اسی قدر کامیاب اور اتنی ہی قیمتی قرار دی جائیں گی۔

مختصر الفاظ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اسلامی قانون کا جوہری مواد اپنی اصل کے اعتبار سے قرآنی تو کیا اسلامی بھی نہیں، یہ اسلامی قانون اُس وقت بنا جب اس پر فقہ اسلامی کے احکامِ خمسہ کا اجراء اور انطباق کیا گیا۔ فقہ اسلامی نے اپنا بنیادی رجحان قرآن سے اخذ کیا، اسے ترقی دی اور پایۂ تکمیل کو پہونچایا اور اس طرح ایک ایسے وحدت بخش اصول کی تخلیق کی جس نے مختلف العناصر کے ایک ناقابلِ تمیز مجموعے کو ایک عدیم النظیر یکجان و مربوط مظہر میں تبدیل کر دیا۔

تاریخ اسلام کی پہلی دو صدیوں میں فقہ اسلامی نے ایسے تصورات اور اداروں کا ایک مرکزی مغز تخلیق کیا جن کا قدم قرآن کے مندرجات ہی نہیں بلکہ اس کے مقتضیات و مضمرات سے بھی کہیں آگے تھا لیکن جسے مسلمانوں نے ہمیشہ خالص اسلامی سمجھا اور آج تک سمجھتے چلے آرہے ہیں، بعض ایسے بیرونی عناصر کو جنھیں شروع میں اخذ و جذب کے ایک غیر محتاط سے عمل کے تحت اس میں داخل کر لیا گیا تھا، بعد میں اس لیے خارج کر دیا گیا کہ وہ فقہ کے مرکزی اسلامی مغز سے میل نہ کھاتے تھے[1] ان مختلف الاصل عناصر پر جنھیں

---

[1] قدیم اسلامی قانون میں بیرونی عناصر کے موضوع پر میرے مقالات دیکھئے جو مندرجہ ذیل رسالوں میں چھپے ہیں:-

(باقی صفحہ آئندہ پر)

فقہ اسلامی نے قبول کر لیا مرکزی مغز نے ایک انتہائی طاقتور انہضامی عمل کیا، ان کے رگ و ریشے میں اسلامی رُوح دوڑادی، حتیٰ کہ اب یہ شناخت کرنا کہ وہ عناصر بیرونی ہیں اس وقت تک قریب قریب ناممکن ہے جب تک کہ نہایت عمیق تاریخی تحلیل اور تجزیئے سے کام نہ لیا جائے، خارجی عناصر پہ اسلامی مغز کے اس انہضامی عمل کو اپنے وجود کے اعتبار سے اسلامی قانون کی اس بالادستی اور قوتِ انہضام سے تقدمِ زمانی حاصل ہے، جو اسلامی قانون کو عمل پر مذہبی مثال، کی حیثیت سے اس کے بعد بھی حاصل رہیں جب یہ دونوں ایک دوسرے سے ہمیشہ کے لئے علیحدہ ہو گئے۔

عمل پر نظریئے کی انہضامی قوت کا مظاہرہ ازمنۂ وسطیٰ اور اس کے بعد کے ادوار میں مختلف طریقوں سے ہوا۔ سب سے پہلے اس طرح کہ علماء دین نے اس نقص (نظریئے اور عمل میں مطابقت نہ ہونا) کو محسوس کیا جس نے ایک طرف تو معاصر حالات کے خراب سے خراب تر ہوتے چلے جانے (فسادالزمان) کے یقین کو جنم دیا اور دوسری طرف اس سے "ضرورت" کا اصول پیدا ہوا۔ جس کے پیشِ نظر مسلمانوں کے ذمے یہ بات لازمی نہ رہتی تھی کہ مذہبی قانون کے قواعد وضوابط کی لفظ بلفظ پابندی کریں، عصرِ حاضر میں اس اصول کا سب سے دل چسپ مظاہرہ عبدالرزاق السنہوری کی کتاب ہے[2] جس میں اس نے خلافت کے ادارے کو اس کے عملی ارتقاء کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے ایک ایسا منظم و مرتب ڈھانچہ دینا چاہا ہے جو خود خلافت کے نظریئے سے مستنبط کیا گیا ہے۔ حالانکہ خلافت کے حقیقی نظریئے کے اعتبار سے یہ عملی ارتقاء قطعی مختلف خطوط پر ہوا ہے، یہ بہت ہی معنی خیز بات ہے کہ جیسا کہ عنقریب معلوم ہوگا یہی مصنف اسلامی

(بقیہ صفحہ گزشتہ) J. COMPARATIVE LEGISLATION (مجلہ تقنین تقابلی)، ۱۹۵۰، نمبر ۳-۴ ص ۹-۱۶ (طبع مکرر مع بعض اضافات MEMOIRES DE L'ACADÉMIE INTERNATIONALE DE DROIT COMPARÉ (بین الاقوامی مجلسِ قانون تقابلی کی یادداشتیں)، ۴/iii، روم ۱۹۵۵، ۱۷۴-۱۸۱، و "CONVEGNO "VOLTA، روم ۱۹۵۷، ۱۹۷-۲۳۰، مذکورہ مقالات کے حوالوں کو بھی ملاحظہ کیا جائے۔

[1] اس کے بارے میں دیکھئے میرا محولہ بالا "خاکہ" (ESQUISSE)

[2] LE CALIFAT (خلافت)، پیرس ۱۹۲۶

قانون تجدد پسندی کا بھی علم بردار ہے، نظریئے کے مذکورہ رجحان کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ عمل کے سلسلہ میں ایسی متعدد کوششیں ملتی ہیں جن کا مطمحِ نظر یہ تھا کہ کسی خاص دور کے حالات کے پیشِ نظر اسلام کے مذہبی قانون کو ممکن حد تک زیادہ سے زیادہ نافذ کیا جا سکے، اگرچہ ان کوششوں سے برآمد ہونے والے نتائج خالص اسلامی قانون کے نقطۂ نظر سے اکثر و بیشتر ناقابلِ قبول تھے، احتساب اور النظر فی المظالم کے ادارے اگرچہ خالص نظری اعتبار سے مقبول رہے، تاہم دونوں ہمیشہ نظریئے اور عمل کی درمیانی حد پر ڈگمگاتے ہی رہے، دورِ آخر کے مالکی قانون نے جیسا کہ آگے چل کر ہم واضح کریں گے، مغرب کے عُرفی اداروں کو غیر فیصلہ کُن انداز میں تسلیم کرتے ہوئے ان پر اپنا اقتدار جمانے کی کوشش کی ہے، دوسری صدی ہجری کی ابتداہی سے خالص ترین نظریئے تک نے مسلسل اس بات کی ضرورت محسوس کی ہے کہ عملِ واقعی کو شانی نظریے سے مطابقت دی جائے، اس چیز نے حِیَل' یعنی ان تدابیر کے وسیع لٹریچر کو جنم دیا جن کے ذریعے فریقینِ معاملہ پورے طور پر قانونی دائرے میں رہتے ہوئے ان نتائج کو حاصل کر سکتے تھے جو اگرچہ اس زمانے کی معاشی حالت کے پیشِ نظر پسندیدہ قرار دیئے جا چکے تھے تاہم اپنی موجودہ شکل نظریۂ قانون کے نزدیک قابلِ قبول نہ ہو سکتے تھے[1] شروع شروع میں حِیَل کی حیثیت صرف ان تدابیر کی تھی جن کے ذریعے تجارت پیشہ لوگ تحریم کی بعض تکلیف دہ صورتوں سے بچ نکلنے کے راستے پیدا کر لیتے تھے، زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ خود علماء دین نے اس طرح کے چھوٹے چھوٹے مکمل فقہی شہ پاروں کی تخلیق شروع کر دی، اور فریقینِ معاملہ کو ان کے استعمال کے بارے میں مشورے بھی دینے لگے، مذہبی قانون کا تعامل اپنی مصطلحہ تعریف کے لحاظ سے، کم از کم جہاں تک اس کے اجمالی خاکے کا تعلق ہے اس صورتِ حال کے

---

[1] حِیَل پر لٹریچر کے لئے دیکھئے: خَصّاف (ھینوور ۱۹۲۳) ابوحاتم قزوینی (ھینوور ۱۹۲۴) اور محمد بن حسن شیبانی (لیپزگ ۱۹۳۰) کی میری ایڈٹ کی ہوئی تصانیف۔ نیز میرے مقالات مطبوعہ مجلہ DER ISLAM (الاسلام) جلد ۱۵، ۱۹۲۶، ۲۱۱-۲۳۲، DER ISLAM جلد ۲۲، ۱۹۳۵، ۲۱۵ و مابعدہا اور مجلہ REVUE AFRICAINE (افریقی جائزہ) جلد ۹۶، ۱۹۵۳، ۳۲۴ و مابعدہا۔

پیدا ہونے سے پہلے ہی وجود میں آچکا تھا، اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ تجدد پسند حضرات جو فقہ کے نظام کو کلیتہً رد کرتے ہیں عام طور سے نہ صرف حیل کا سہارا کیوں نہیں لیتے بلکہ بعض اوقات انھیں صراحتاً رد کر دیتے ہیں، تاہم ان صوری تدابیر میں سے ایک تدبیر عام تجدد پسندوں کے لئے انتہائی کارآمد ثابت ہوئی اور وہ ہے حکمراں کا قاضی کے اختیارات کو محدود کر دینا، ہر جج کی طرح قاضی کے اختیارات بھی اس کے تقرر کی شرطوں پر منحصر ہیں، اور طریقہ ہمیشہ سے یہی رہا ہے کہ قاضی کا تقرر ایک محدود دائرے کے لئے (یا دورِ جدید میں کسی ایک خاص ٹریبونل یا عدالت کے لئے) کیا جاتا ہے، اسی طرح قدیم الایام سے قاضیوں کو اپنے محدود دائرۂ اختیار میں صرف مخصوص قسم کے مقدمات (مثلاً نکاح یا وراثت) کی سماعت اور فیصلے کے لئے مقرر کیا جاتا رہا ہے، یہ اسلامی قانون کے اِس تاریخی اصول کا آغاز ہے کہ سلطان یا حکومت کو مقام، وقت اور مواد کے بارے میں قاضی کے دائرۂ اختیار کو محدود کر دینے کا پورا حق حاصل ہے، فقہائے متقدمین کے یہاں یہ حد بندیاں صرف اشخاص، مقام اور مواد کے بارے میں ملتی ہیں[1] وقت کے بارے میں ان کا آغاز باقاعدگی سے اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب عثمانی سلطان سلیم اول نے ۱۵۵۰ء میں اپنے قاضیوں کو یہ ہدایت دے کر کہ وہ ایسے مقدموں کی سماعت نہ کریں جو بلا کسی معقول وجہ کے پندرہ سال تک دائر نہیں کئے گئے، تحدید (انقضائے میعاد LIMITATION) کی ایک یکساں مدت کا نفاذ کر دیا۔[2] سلطان سلیم کے شیخ الاسلام مفتی ابوالسعود نے جنھوں نے اس تدبیر کے اختیار کرنے کا مشورہ دیا تھا خود بھی اسی کے مطابق فتوے دیئے[3] مفتی ابوالسعود نے نہایت جامع الفاظ میں اس اصول کو نئے سرے سے قائم

---

[1] دیکھئے: ای۔ ٹیاں (TYAN): ممالکِ اسلامیہ کے نظامِ عدل کی تاریخ HISTOIRE DE L'ORGANISATION JUDICIARE EN PAYS D'ISLAM ii، ہیریسا (لبنان) ۱۹۴۳، ص ۱۹ وما بعد۔ [2] اس کا مقصد یکسانیت پیدا کرنا اور قانون کے بارے میں تذبذب اور بے یقینی کو ختم کرنا تھا انقضائے میعاد کے بارے میں فقہ اسلامی کے متعدد مذاہب میں پہلے سے مختلف مدتیں رائج تھیں اگرچہ ان کی حد بندیاں کچھ زیادہ واضح نہ تھیں، [3] دیکھئے: انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (نیا ایڈیشن): میرا مقالہ 'ابوالسعود' اور اس کے حوالجات

گیا کہ قاضی کے اختیارات کا دائرہ ان شرائط سے محدود ہے جو اس کے تقرر کے بارے میں سلطان نے عائد کی ہیں، اس کے پیشِ نظر قاضیوں کے لئے لازمی ہے کہ اسلامی قانون کے انطباق ونفاذ کے سلسلے میں وہ سلطان کے رہ نما احکام کی پوری پابندی کریں، ظاہر ہے کہ اس اصول کے ذریعے ایک اسلامی حکومت، اسلامی قانون کے کسی بھی جزئیے کو اسلامی قانون میں بظاہر کوئی مداخلت کئے بغیر اس طرح معطل کر سکتی ہے کہ اپنے قاضیوں کو اس بات کی ہدایت کردے کہ وہ اس کا اجراء وانطباق نہیں کریں گے، یہ بات آگے چل کر معلوم ہوگی کہ جدید اسلامی قانون سازوں نے اس تدبیر کا کثرت سے استعمال کیا ہے، لیکن اسی طرح کا ایک دوسرا طریقِ عمل عثمانی سلاطین کے ذہن میں نہ آیا، وہ صدق دل سے یہ سمجھتے تھے کہ اپنے انتظامی ضوابط یا قانون ناموں کے اجراء کے ذریعے وہ اسلام کے مذہبی قانون کی تنسیخ وتردید کا ارتکاب نہیں کر رہے تھے بلکہ اس کے برخلاف ایک متفقہ طور پر جائز طریقِ عمل کے ذریعے مباح ضوابط کی شکل میں اسلامی قوانین کا ایک ضمیمہ تیار کر رہے تھے، سب سے پہلا قانون نامہ جس کا اجراء سلطان محمد ثانی کے ہاتھوں ہوا، بار بار اسلامی قانون کا حوالہ دیتا ہے اور بکثرت اس کے تصورات کو استعمال کرتا ہے اگرچہ اس قانون نامے کی متعدد دفعات اسلامی قانون کے ساتھ ہم آہنگ نہیں، تاہم اس سے ان گہرے اثرات کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے جو شمالی نظریئے نے سلاطین اور ان کے مشیروں کے دماغوں پر قائم کر رکھے تھے، اسی طرح ۱۹۰۴ء کا مصری قانونِ تعزیرات جو کسی لحاظ سے روایتی اسلامی قانون سے ہم آہنگ قرار نہیں دیا جا سکتا، دفعہ ۷ میں کہتا ہے کہ "اس ضابطے کی کوئی دفعہ کسی حال میں اسلامی قانون کے عطا کردہ شخصی حقوق پر دست اندازی نہیں کرے گی" [1]

دوم، تشکیل میں اسلامی مغز کا غیر اسلامی عناصر پر انہضامی عمل کرنا، جس کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا اور جس پر دوبارہ پھر گفتگو ہوگی، اور اسلام کے ازمنۂ وسطیٰ میں اسلامی نظریئے کا عمل پر انہضامی عمل کرنا، جس کی بعض اہم مثالیں ابھی گزریں، دونوں درحقیقت ایک ہی عمل کے دو مختلف مرحلے ہیں، بظاہر یہ عمل خود اسلامی قانون میں تغیر وتبدل کے مرادف معلوم ہوتا ہے لیکن اس کے باطن پر نگاہ

---

[1] مزید دیکھئے: رضوان شافعی المتعافی: الجنایات المتحدۃ فی القانون والشریعۃ، القاہرۃ ۱۹۳۰ عثمانی "مجلہ" کے دیکھئے آگے ص ۱۶

ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عمل اسلامی قانون کی وسعت پذیری کا عمل ہے، اس کے ذریعے فقہ اسلامی کے ابدی یا بالادست اثرات نئے میدانوں کو فتح کر کے انہیں اپنی قلمرو میں شامل کرتے اور ان پر اپنے اقتدار کا سکہ چلاتے ہیں، اس عمل کا نتیجہ نظریۂ قانون اور عمل واقعی کے درمیان ایک ایسے توازن کی صورت میں ظاہر ہوا جو حقیقت کے اعتبار سے تو آبگینے کی طرح نازک تھا لیکن ایک بند معاشرے میں بظاہر ناقابلِ شکست معلوم ہوتا تھا، عصر جدید میں مغربی اثرات کے تصادم نے اس توازن کو چور چور کر دیا اور نتیجۃً اندھا دھند اور بلا سوچے سمجھے اخذ و قبول کا ایک نیا دور شروع ہو گیا، یہ ہے اسلامی قانون کی موجودہ حالت، اسلامی قانون سے یہاں میری مراد اسلامی ممالک کے روایتی فقہ اور جدید تبدیلیوں کے پورے آمیزے سے ہے، اب دیکھنا صرف یہ ہے کہ مرکزی اسلامی مغز جو اسلام کی پہلی دو صدیوں کے مقابلے میں اس وقت کہیں زیادہ مالا مال لیکن اس کے ساتھ کہیں زیادہ بے لچک بھی ہو چکا ہے کیا دوبارہ اپنی انضمامی قوت کو نئے نظریات اور اداروں پر استعمال کر کے انہیں اسلامی بنا دے گا یا نہیں۔

اسلامی قانون کے مواد کا ایک اہم ترکیبی جز قبل اسلام کے عربوں کا عائلی اور وراثتی قانون تھا۔ پیغمبرِ اسلام (علیہ الصلوٰۃ والسلام) نے اخلاقی بنیادوں پر اُس میں بہت سی اہم تبدیلیاں کیں لیکن باقی حصے کو جوں کا توں لے کر صراحت سے یا اکثر و بیشتر تقریری طور پر اس کی توثیق کر دی، اس چیز کے پیشِ نظر عصرِ جدید کے مسلمان قانون دانوں کے لئے یہ تو مشکل تھا کہ وہ اپنی من بھاتی تبدیلیوں کے اجراء و نفاذ کا مشورہ دے سکیں مجبوراً انہیں اپنی تنقید کو اسلامی قانون کے روایتی نظام میں پائے جانے والے مواد کی ہیئت تک محدود کر دینا پڑا، میرے علم میں ایک مرحوم ہندستانی مفکر خدا بخش ہی وہ واحد شخص ہے جس نے اس مسئلہ پر اپنی رائے کا بڑا بے لاگ اظہار کیا ہے[1] اس کا خیال ہے کہ عائلی اور وراثتی قانون سے متعلق قرآنی تعلیمات اس زمانے کے عرب معاشرے کو سامنے رکھ کر پیش

---

[1] ESSAYS, INDIAN AND ISLAMIC (ہندستانی اور اسلامی مقالات) لندن ۱۹۱۲ء ص ۲۲۰ - ۲۳۶ - ۲۵۶ - ۲۷۶ - ۲۸۴ وما بعدہا۔

کی گئی تھیں اور اس وقت کے حالات میں یہ تعلیمات ترقی کی راہ میں یقیناً ایک بہت بڑا قدم تھیں، اس بنیاد پر وہ یہ مشورہ دیتا ہے کہ فی حد ذاتہ ان تعلیمات کو ابدی اقدار کا حامل نہیں سمجھنا چاہیے، حقیقی اہمیت اس کے خیال میں ان تعلیمات کے الفاظ اور ان احکام کے بجائے جن پر وہ مشتمل ہیں ان کی روح اور ان کے اس اصلاحی رجحان کو دینا چاہئیے کہ سماجی ناانصافیوں کا استیصال کیا جائے، چنانچہ اس کے خیال میں مسلمانوں کو اس سے کوئی چیز مانع نہیں کہ پیغمبر اسلام (علیہ الصلوٰۃ والسلام) کی تعلیمات کے ذریعے جو حالات سدھرے انہیں مزید بہتر بنانے کے لئے آپؐ ہی کی دکھائی ہوئی راہ پر ایک قدم اور آگے بڑھائیں، ایک دوسرے ہندستانی مسلمان ایس عبدالرحمٰن کا نقطۂ نظر اس سے بالکل جدا ہے[1] اسے بھی اس بات کا احساس ہے کہ اسلام کا عائلی اور وراثتی قانون اپنی مروّج اور عام تعبیر کے لحاظ سے جدید نظریات سے میل نہیں کھاتا، لیکن وہ بجائے اس کے کہ قرآن اور حدیث کی متعلقہ نصوص کے داخلی میلانات و رجحانات کو سمجھنے اور تلاش کرنے کی زحمت اٹھائے وہ ان نصوص کی ایسی تعبیر و تشریح پیش کرتا ہے جو اس کے ان ذاتی خیالات سے ہم آہنگ و متفق ہو جو ان موضوعات پر جدید قانون سازی کے پیشِ نظر اس نے اپنے ذہن میں قائم کر رکھے ہیں، اس طرزِ عمل کی تہ میں یقیناً یہ پوشیدہ ہے کہ مسلمان علماء ایک ہزار سال سے زیادہ عرصے تک اسلامی قانون کے ان نصوص و ماٰخذ کے صحیح اور حقیقی مفہوم کے بارے میں غلط فہمی کا شکار رہے، عبدالرحمٰن کا پورا طریقہ ایک مؤرخ کے لئے ناقابلِ قبول ہے، لیکن جیسا کہ آئندہ اوراق سے واضح ہوگا، اس حقیقت کے باوجود اسلامی شرقِ ادنیٰ کے قانونی تجدد پسندوں کی اکثریت نے خدا بخش کے مسلک کے بجائے بنیادی طور پر عبدالرحمٰن کی راہ اختیار کی ہے۔ "پاکستان کے فلسفی" محمد اقبال بھی اس مسئلے سے اچھی طرح واقف تھے،

---

[1] EINE KRITISCHE PRÜFUNG DER QUELLEN DES ISLAMITISCHEN RECHTS.

(قوانینِ اسلامی کے ماٰخذ کا تنقیدی جائزہ)' آکسفورڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۱۴ء۔ اس کتاب کی تاریخ اشاعت غالباً اس بات کی خود وضاحت کر دیتی ہے کہ اس کو اسلامی قانونی تجدد پسندی کی دستاویز کی حیثیت سے شہرت کیوں نصیب نہ ہوئی۔

جس سے اُن کے مذکورہ دونوں پیشروؤں کو سابقہ پڑچکا تھا تاہم یہ کہنا مشکل ہے کہ مذکورہ مسئلے کے حل کرنے کے لئے انھوں نے کوئی مؤثر قدم اٹھایا ہے[۱][۲] جب تک قبل اسلام کے اس قانون کے بارے میں جس کی قرآن نے تائید وتوثیق کی مسلمان مفکرین کی اکثر تعداد اور مسلم عوام کی بھاری اکثریت کا نقطۂ نظر بنیادی طور پر

---

[۱] SIX LECTURES ON THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM (اسلامی الہیات کی تشکیل جدید پر چھ تقریریں) لاہور ۱۹۳۰ء، دوسرا ایڈیشن THE RECONSTRUCTION الخ لندن ۱۹۳۴ء؛ THE MYSTERY OF SELFLESSNESS (رموز بے خودی) ترجمہ اے۔ جے، آربری، لندن ۱۹۵۳ء، ص ۳۷؛ ایچ صدیقی: IQBAL'S LEGAL PHILOSOPHY AND THE RECONSTRUCTION OF ISLAMIC LAW (اقبال کا فلسفۂ قانون اور اسلامی قانون کی تعمیر نو) مطبوعہ مجلہ PROGRESSIVE ISLAM (ترقی پسند اسلام) جلد ۲، نمبر ۳-۴، امسٹرڈم ۱۹۵۵ء ص ۱۴ وما بعدہا؛ ایچ، اے، آر۔ گب (GIBB): MODERN TRENDS IN ISLAM (اسلام کے جدید رجحانات) شکاگو ۱۹۴۷ء، ص ۱۰۰-۱۰۳-

[۲] مصری عالم علی عبدالرازق نے اپنی کتاب "الاسلام واصول الحکم" قاہرہ ۱۹۲۵ء، میں اپنے اس دعوے کے نتیجے میں کہ خلافت، جسے ترکی نے کچھ عرصہ ہوا ختم کر دیا۔ اسلامی نہیں بلکہ خالص سیکولر ادارہ تھا، یہ کہا کہ جتنے قوانین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جاری کئے، ان کا تعلق انسانیت کی مذہبی فلاح ہی سے تھا، سیکولر یا سول معاملات سے ان کا کوئی واسطہ نہ تھا (ص ۸۴ وما بعدہا-) اس کا مطلب دوسرے الفاظ میں یہ ہوا کہ مذہب کو قانون کے مغربی مفہوم سے نفیاً یا اثباتاً کوئی واسطہ نہیں (یہ بات ترکی کے اختیار کردہ سیکولر موقف سے مطابقت رکھتی ہے) اگرچہ علی عبدالرازق کا منہاج تاریخی نقطۂ نظر سے اتنا ہی ناقابل قبول ہے جتنا ایس عبدالرحمٰن کا اور باوجودیکہ وضعی قانون کے بارے میں اس نے اپنے خیالات کو تفصیل سے پیش نہیں کیا تاہم خدابخش کے علاوہ میرے علم میں وہ واحد تجدد پسند مصنف ہے جو اسلامی قانون کی روایتی حیثیت سے کمل طور پر بیگانہ اور آزاد نظر آتا ہے، عرب مسلم ممالک نے اس کی آواز کا کوئی اثر قبول نہیں کیا، دیکھئے: سی۔ سی۔ ایڈیمز (ADAMS): ISLAM AND MODERNISM IN EGYPT (اسلام اور تجدد مصر میں) آکسفورڈ یونیورسٹی پریس" ۱۹۳۳، ص ۲۶۵؛ جی۔ ای۔ فان گرونیبام (GRUNEBAUM): ISLAM (اسلام) (امریکن انتھروپولوجیکل ایسوسی ایشن، یادگار ۸۱) مینیشا، وسکونسن ۱۹۵۵ء، ص ۱۹۸ وما بعدہا

تبدیل نہ ہوگا اس وقت تک اسلامی قانون میں مجوزہ تبدیلیاں، جن کے بعض حصے بعض جگہ نافذ بھی ہو چکے ہیں، وقتی مُسکّنات سے زیادہ وقعت نہیں رکھتیں، اس کا یہ مطلب نہیں کہ فقہ اسلامی کا پورا نظام جدید طرزِ فکر کے نزدیک ناقابلِ قبول ہے، اکثر اسلامی ممالک میں جو سماجی حالات پائے جاتے ہیں ان میں اسلامی قانونِ وراثت سے اتنے ہی اطمینان بخش نتائج حاصل ہوتے ہیں جتنے کسی دوسرے ایسے نظام سے ہو سکتے ہیں جو انسان کا دماغ سوچ سکتا ہے۔[1] یہی وجہ ہے کہ جدید اسلامی قانون سازی کی سب سے زیادہ انقلابی دستاویز یعنی تونس کے 'مجلۃ الاحکام الشخصیۃ' (مجموعہ قوانین شخصی) نے روایتی اسلامی قانونِ وراثت کو بغیر کسی تبدیلی کے جوں کا توں قبول کر لیا ہے، لیکن جہاں تک عائلی قوانین کا تعلق ہے مثال کے طور پر تعددِ ازدواج، صغر سنی کی شادی، باپ کا یہ حق کہ اولاد کا نکاح بغیر اُن کی مرضی کے کر دے، خاوند کا بیوی کو یک طرفہ اور بغیر کوئی سبب بتائے طلاق دینے کا حق، فسخ نکاح کے بجائے طلاق کا رواج، یہ سب ایسی چیزیں ہیں جنھیں روایت پسند علماء تو نہیں البتہ جدید مسلمان قانون دانوں کی اکثریت بُرا سمجھنے لگی ہے۔ لیکن اب بھی ان معاملات کے بارے میں سماجی برتاؤ کی اہمیت رسمی قانونی ضابطوں سے کہیں زیادہ ہے اور اس طرف اشارہ بے محل نہ ہوگا کہ جہاں تک فیملی پلاننگ کے مسئلے کا تعلق ہے عموماً مسلمان قومیں ضبط ولادت کے بارے میں اسلامی قانون کی عطا کردہ رُخصت** سے فائدہ نہیں اٹھاتے۔[2]

---

[1] دیکھئے: جی۔ ایچ۔ بوسکے (BOUSQUET): PLAIDOYER POUR LES FARAÏDHS (فرائض کی حمایت میں)' مجلہ REVUE ALGÉRIENNE (الجزائری جائزہ)' جلد ۶۷' ۱۹۵۱/أ' ۱-۱۴' (طبع مکرر در MÉMOIRES DE L'ACADÉMIE INTERNATIONALE DE DROIT COMPARÉ [بین الاقوامی مجلسِ قانون تقابلی کی یادداشتیں] iii/۴' ص ۸۱ - ۹۳)

[2] دیکھئے: این ٹامشے (TOMICHE): مجلہ ORIENT (مشرق)' نمبر ۳' پیرس ۱۹۵۷' ص ۱۰۸-۱۱۱؛ بوسکے: مجلہ LE DEVELOPPEMENT AFRICAIN (افریقی ترقیات)' جلد ۱' الجیرس ۱۹۵۸' نمبر ۵' ص ۳-۱۸

** شناخت کی مراد اس سے عزل کا جواز ہے (مترجم)

تاریخی تجزیئے سے معلوم ہوتا ہے کہ پیغمبر کی حیثیت سے حضرت محمدؐ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کا مقصد قانون کے کسی نئے نظام کی تخلیق نہ تھا، اُن کا مقصد صرف یہ بتانا تھا کہ انصاف کے دن حساب کے وقت سُرخرو ہونے اور جنّت میں داخلے کے لئے انسان کو کن اعمال سے بچنا چاہیئے اور کون سے افعال کرنا چاہئیں* چنانچہ قرآن نے اس دور کے قانونی معیاروں اور باہمی رشتوں کو تسلیم کرتے ہوئے ان پر مذہبی اور اخلاقی اصولوں کو منطبق کیا، ایسا بہت کم ہوا کہ موخرالذکر کی تبدیلی یا تکمیل مذہبی اور اخلاقی بنیادوں پر کی گئی ہو، بالفاظِ دیگر قرآنی "قانون سازی" اگر ان الفاظ کا استعمال اس موقع پر صحیح ہے اس وقت کے اس قانونی نظام کے باہر کھڑی ہوئی تھی جس پر اس نے حقیقی مفہوم کے اعتبار سے قانونی نہیں بلکہ اخلاقی اصولوں کا انطباق کیا تھا، اگر یہ حقیقت ہمارے پیشِ نظر ہو تو ہمیں اس بات پر تعجب نہ ہوگا کہ عدم وصیت کی صورت میں عصبے کو میراث ملنے کی قبل اسلام کی عرب روایت کا تذکرہ قرآن میں نہیں ملتا، قرآن صرف یہ حکم دیتا ہے کہ قبل اسلام کے نظامِ وراثت کے تحت جو ہستیاں میراث سے بالکل محروم رہ جاتی ہیں انہیں اتنا اتنا حصہ دیا جائے، فقہ اسلامی میں قرآنی "قانون سازی" کی یہ خصوصیت برقرار رہی، اسلامی اخلاقی رجحان جو انسان کو یہ بتاتا ہے کہ کیا کرنا چاہیئے اور کیا نہیں، فقہ میں بسا اوقات خالص قانونی برتاؤ پر جو افعال کو ان کے قانونی نتائج سے مربوط کرتا ہے غالب آجاتا ہے

---

* ہمارے نزدیک یہ تاریخی تجزیہ ناقابلِ قبول ہے، اسلام دنیا اور آخرت کی اس دوئی کو سرے سے بے بنیاد قرار دیتا ہے جو مصنف کے تاریخی تجزیئے کی اصل بنیاد ہے، اسلام کی نظر میں ایک طرف دنیا و آخرت ایک ہی سفر کے دو مرحلے ہیں اور آخرت کی زندگی دنیا کی زندگی کا لازمی نتیجہ ہے۔ دوسری طرف اسلام دنیوی زندگی کو ایسے مختلف شعبوں اور خانوں میں تقسیم کرنے کے خلاف ہے جس میں ایک کا تعلق دوسرے سے نہیں رہتا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی قانون میں مذہبی (اپنے تنگ تر مفہوم میں) اخلاقی اور قانونی تصورات ایک دوسرے سے ایسے مربوط اور باہم پیوست ہیں کہ ان میں سے کسی ایک کو علیحدہ کرنا اسلام کے نظام کی بنیاد کو ڈھانا ہے۔ مقالہ نگار نے مغرب کے اخلاقی اور قانونی تصورات کو بنیاد بنا کر نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کی پیغمبرانہ اور غیر پیغمبرانہ حیثیت کی جو تقسیم پیش کی ہے وہ اسلام اور مسلمانوں کی نظر میں سرے سے باطل ہے۔ (مترجم)

اور اس کا سد راہ ہو جاتا ہے، اسلامی قانون باطل، فاسد اور صحیح کے قانونی تصورات سے واقف ہے۔ لیکن اس قانونی صحت و بطلان کے معیار سے کہیں زیادہ مفصل تعیین اقدار کا وہ اخلاقی معیار ہے جو احکامِ خمسہ پر مشتمل ہے جن میں سے کسی ایک کو زیرِ بحث فعل پر چسپاں کیا جاتا ہے۔ ہر فعل فرض وواجب، مستحب، جائز، حلال، مکروہ یا حرام ہوتا ہے، پورا اخلاقی رجحان جو مصطلحہ قانونی رجحان کا حریف ہے ان احکامِ خمسہ میں سمٹ کر آجاتا ہے، یہ ایک معنی خیز بات ہے کہ صحت کے اظہار کے لئے جو دو عربی اصطلاحیں (جائز اور واجب) مستعمل ہیں وہ احکامِ خمسہ میں بھی استعمال ہوتی ہیں، اگر قانون کی عائد کردہ شروط کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے کوئی عقد عمل میں آیا ہے تو اس کا مطلب اتنا ہی نہیں کہ وہ عقد جائز اور فریقین پر واجب ہے بلکہ اس کا مطلب یہ بھی ہے کہ اس معاملے کا کرنا جائز تھا اور اس کے کرنے کے بعد بعض افعال واجب ہوگئے ہیں[1]۔

دورِ جدید کے قانون دانوں کو خاص طور سے انھیں مصطلحہ قانونی پہلوؤں سے دلچسپی ہے، یہ خاص پہلو جو اپنی اصل کے اعتبار سے مورخ کی نگاہ میں یقیناً بڑی حد تک بیرونی سمجھے جائیں گے ان قانون دانوں کی توجہ کا اصل مرکز اور اُن کے مطالعے اور تصنیف و تالیف کا خاص موضوع اس وقت سے رہے ہیں جب سے کہ بعض اسلامی ممالک نے انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر کے بعد سے اپنے قانونی نظاموں کی نئی تنظیم جدید خطوط پر کرنا شروع کی اور روایتی اسلامی قانون کے بعض حصوں کو جدید قانون سازی کے ذریعے ترمیم شدہ شکل میں یا بجنسہٖ ان نظاموں میں داخل کرنا شروع کیا، مزید برآں جدید قانونی نظاموں میں اسلامی قانون کے جزوی شمول کا نتیجہ سرکاری اور ذاتی قانونی مدوّنوں اور مجموعوں کی تالیف کی شکل میں ظاہر ہوا۔ ان تالیفات کا مقصد یہ تھا کہ فقہی مواد کو دفعات اور پیراگرافوں کی اس شکل میں پیش کیا جائے جس سے جدید قانون داں مانوس ہو چکے ہیں[2]۔

---

[1] اسلامی قانون میں مذہبی اور دیوانی فرائض و واجبات کی نوعیت میں کوئی فرق نہیں، قرضے کی ادائیگی اسی طرح واجب ہے جیسے زکوٰۃ کی جو ایک مذہبی فریضہ ہے، یا جس طرح وقت ہو جانے پر نماز کی ادائیگی واجب ہے۔

[2] ان مدوّنوں میں سب سے اہم مدوّنہ عثمانی 'مجلّہ' ہے، دیکھئے شاخت: مجلہ DER ISLAM (الاسلام) جلد ۲۰، ۱۹۳۲ء ص ۲۱۳ و مابعدہا؛ (باقی حاشیہ بر صفحہ ۲۲۷)

مگر جیسا کہ سی۔ اسناؤک ہرگرونیہ (SNOUCK HURGRONJE) نے نہایت ژرف نگاہی سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ روایتی اسلامی قانون مُدوّنہ اور مجموعۂ قوانین ہونے کے بجائے ایک اصول و نظریہ اور ایک منہاج ہونے کی وجہ سے اپنی نطرت کے لحاظ سے تدوین کو قبول نہیں کرتا اور اس کی تدوین کی ہر کوشش نہایت پوشیدہ اور غیر محسوس طریقے سے اسے یقیناً مسخ کر کے رکھ دے گی۔[1] یہ نتیجہ ہے ایک روایتی مواد کو اس کے حقیقی مقام سے اُٹھا کر ایک دوسرے مرتب و منظم سیاق و سباق میں رکھ دینے کا، اگرچہ اس کام کو حقیقی قانونی تجدد پسندی قرار نہیں دیا جا سکتا تاہم یہ اس کا پیش خیمہ ضرور تھا۔[2]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ای۔ بُسی (BUSSI): مجلّہ ORIENTE MODERNO (شرقِ جدید) جلد ۲۰، ۱۹۴۰ء ص ۲۵۱-۲۶۱؛ و ARCHIVES D'HISTOIRE DU DROIT ORIENTAL (مشرقی قانون کی تاریخ کی دستاویزات)، جلد ۳، ۱۹۴۸ء ص ۴۷۳-۴۸۴۔ 'مجلہ' کے انگریزی ترجمہ کے لئے دیکھئے: سی۔ اے۔ ہوپر (HOOPER)؛ THE CIVIL LAW OF PALESTINE AND TRANS-JORDAN (فلسطین اور شرقِ اردن کا دیوانی قانون) ا، یروشلم ۱۹۳۳، طبع مکرر لندن (سوویٹ اینڈ مکسویل) ۱۹۳۴ء۔

[1] VERSPREIDE GESCHRIFTEN (مختلف تحریریں)، بون و لیپزگ ۱۹۲۳ و ما بعدہا، ii/iv، ص ۲۵۹ و ما بعدہا۔ جس مقالے کو اس میں مکرر طبع کیا گیا ہے اس کی تاریخ ۱۹۱۱ء ہے، اس وقت ہرگرونیہ کا یہ خیال صحیح تھا کہ مجلہ اور اسی قسم کی دوسری تالیفات اسلامی قانون کے مطالعے کے نقطۂ نظر سے بیکار ہیں، لیکن اس کے بعد سے مسلمانوں نے خود اپنی قانونی تاریخ میں اسلامی تجدد پسندی کے ایک مکمل نئے باب کا اضافہ کر دیا ہے۔ [2] یہ صحیح ہے کہ اگر روایتی اسلامی قانون کے خالص نظریے کی نگاہ سے دیکھا جائے تو "مجلہ" نے جن خفیف ترمیمات کو دیوانی ضابطے کے قواعد (RULES OF CIVIL PROCEDURE) میں جاری کیا اور جن کے اجراء کا طریقہ اکثر و بیشتر ترک سکوتی تھا، وہ اسلامی قانون کے نظام کے اعتبار سے تجدد پسندی کی انھیں دور رس مداخلتوں کی سطح پر تھے جو انھوں نے جوہری اسلامی قانون کے مرکزی ابواب میں کیں اور جن کا مطالعہ اس مقالے میں کیا جا رہا ہے، لیکن نہ صرف دیوانی ضابطہ بلکہ عقود و التزامات کا سارا قانون جو 'مجلہ' کا مبحوث عنہ ہے وہ میدان ہے جسے نظری اسلامی قانون نے عرصۂ دراز سے عمل و تعامل کے لئے خالی چھوڑ رکھا ہے، ترک سکوتی کا یہ منہاج جو کھلے ہوئے داخلی تناقضات سے محفوظ رہنے کی تدبیر ہے، اس زبردست اقتدار کی دوسری مثال ہے جو مثالی نظریے کو مسلمانوں کے دماغوں پر ترکی تک میں حاصل ہے۔ دیکھئے پیچھے ص ۲۲-۲۳۔

قسط دوم:-

گلہائے رنگا رنگ
ڈِس کورسز آف رومی
یا
فیہ ما فیہ کا انگریزی ترجمہ
(۳)

جناب مولانا مہر محمد خاں شہاب مالیر کوٹلوی

اب تک ساری گفتگو فیہ ما فیہ کے متن کے ہندی و ایرانی اڈیشنوں اور ایران کے بدیعی نسخہ کے اُردو ترجمہ 'ملفوظاتِ رومی' کے حسن و قبح کے دائرے میں گھومتی رہی ہے، لیکن ۱۷ مارچ (شنبہ) ۱۹۶۲ء کو جب میں فیہ ما فیہ کا بدیعی نسخہ بمبئی یونیورسٹی کی لائبریری واپس دینے گیا تو مجھے اس کتاب کا وہ انگریزی ترجمہ مل گیا، جو مشہور مستشرق فاضل پروفیسر اے، جے، آربری (A. J. ARBERRY) نے "ڈِس کورسز آف رومی" (DISCOURSES OF RUMI) کے نام سے ۱۹۶۱ء میں شائع کیا ہے۔ فاضل مترجم نے اس ترجمہ کو اپنے استاد اور دوست پروفیسر نکلسن (NICHOLSON) (تولد ۱۸۶۸ء وفات ۱۹۴۵ء) کے نام معنون کیا ہے۔ کتاب بڑے اہتمام سے جلی اور نہایت روشن ٹائپ میں بہت عمدہ کاغذ پر چھپی ہے۔ ایک صفحہ کا دیباچہ ہے اور نو صفحہ کا مقدمہ اور ص ۱۳ سے ص ۲۲۲ تک متن کا جو اکہتر فصلوں کا ہے مکمل ترجمہ دیا گیا ہے اور ص ۲۲۵ سے ص ۲۷۶ تک متن کی چھبیسویں فصل چھوڑ کر باقی تمام فصلوں پر مختصر نوٹ لکھے گئے ہیں، جو بقول مترجم فاضل بدیع الزماں فروزانفر کے تعلیقات و حواشی کا ہی خلاصہ ہیں، ہاں ترجمہ میں فارسی متن کے ذیلی

حواشی کو جن میں اختلاف نسخ بتایا گیا ہے نظر انداز کر دیا گیا ہے، میں نے دیباچہ - مقدمہ اور تعلیقات وحواشی کو بالاستیعاب پڑھا اور متن میں سے پہلی فصل کو پورے طور پر اور باقی کتاب کو چند مقامات سے سرسری نظر سے دیکھا، مجھے انگریز قوم پر رشک آتا ہے کہ کس ولولے سے اس کے ذی استعداد، ذی علم اور صاحب استطاعت اصحاب، اشاعت علوم عالم میں اپنے تن من اور دھن سے مصروف ہیں، ان کی ان کوششوں کو دیکھ کر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا یہ ان کا ذاتی منصب اور فریضہ ہے کہ اقوام عالم میں باہمی افہام وتفہیم کے زیادہ سے زیادہ مواقع اور سامان مہیا کرکے - باہم متخاصم جماعتوں اور متخالف خیالوں میں ایک پاکیزہ سمجھوتے کی صورت پیدا کردیں، ان کے اہل علم اپنے علم سے اور ان کے دولتمند اپنی مالی قربانیوں سے اور اہل ہنر اپنی ہنرمندیوں سے ان نیک مساعی کو آگے بڑھانے اور ہر قسم کی قربانیاں دینے میں باہم مسابقت سے پورا کام لے رہے ہیں چنانچہ دیکھئے کہ پروفیسر آربری نے کتاب کا ترجمہ کیا اور اس کی طباعت کے تمام مصارف "سپالڈنگ ٹرسٹ" (SPALDING TRUST) نے بڑی کشادہ دلی سے برداشت کئے، خدا ان مبارک مساعی کی تقلید کی توفیق ہمارے ہاں کے اہل توفیق کو بھی دے کہ وہ بھی ایسے امور کی طرف مناسب توجہ فرمایا کریں -

پروفیسر نکلسن مرحوم نے ۱۸۹۸ء میں مولانائے روم کے دیوان غزلیات معروف بہ "دیوان شمس تبریز" کے انتخاب کو انگریزی دنیا سے روشناس کرایا - پھر مولانا کی مثنوی کا متن صحت واہتمام کے ساتھ چھاپا اور اپنی زبان انگریزی میں اس کا مکمل ترجمہ پیش کردیا - پروفیسر آربری نے اپنے استاد کے کام کو جاری رکھا اور مولانا کے ملفوظات یعنی "فیہ ما فیہ" کو انگریزی کا لباس پہنا کر اہل علم و معانی کو ممنون فرمایا - فجزاہ اللہ

ضرورت تو اس کی ہے کہ فاضل فروزانفر کے مرتبہ نسخہ "فیہ ما فیہ" (کہ موجودہ انگریزی ترجمہ اسی نسخہ کا ترجمہ ہے) اور فاضل پروفیسر آربری کے اس ترجمہ کو متوازی رکھ کر مطالعہ کیا جائے، مگر اس وقت اس کام کی فرصت نہیں، ممکن ہے کہ دوسرے کوئی اور دوست جو اس کام کے زیادہ اہل ہوں، اس طرف توجہ فرمائیں، تاہم میں اس انگریزی ترجمہ کے صرف دیباچہ اور مقدمہ اور نوٹوں کے متعلق چند معروضات

پیش کرنا ناگزیر خیال کرتا ہوں۔

۱۔ پروفیسر آربیری نے پروفیسر بدیع الزماں کی علمی مساعی کی داد دی ہے۔ اور انہی کے نوٹوں کے خلاصہ کا ترجمہ کر دیا ہے۔ اور خود اس کا اعتراف کیا ہے۔ اور نوٹوں میں اضافہ یہ کیا ہے کہ متن کی کچھ فصلوں کا مفہوم صاف اور سیدھی زبان میں لکھ دیا ہے۔

۲۔ ایک آدھ جگہ پروفیسر بدیع الزماں کے مقابلہ میں کسی دوسرے ایرانی فاضل کی تصریح کو قبول کر لیا ہے۔

۳۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس ترجمہ کے نوٹوں کے تاریخی بیانوں میں پروفیسر بدیع الزماں سے دانستہ یا نادانستہ اختلاف بھی ہو گیا ہے۔

۴۔ نسخۂ ماجدی اور بدیعی کے متن میں ہر فصل کے آغاز میں صرف لفظ "فصل" کو جلی لکھ کر نمایاں کیا گیا ہے۔ مگر پروفیسر آربیری نے ہر فصل کے آغاز میں اُس فصل کا نمبر جلی طور پر چھاپ دیا ہے، اس سے بیک نظر معلوم ہو جاتا ہے کہ فیہ ما فیہ میں کتنی فصلیں ہیں، اس کے مقابلہ میں "ملفوظاتِ رومی" اُردو میں "فصل" کے لفظ کو ترک کر کے تمام کتاب کو ایک سو تیس عنوانوں میں تقسیم کر دیا ہے اور اپنے ہر مجوزہ عنوان کا صفحہ تو بتا دیا ہے مگر عنوانوں یا مضامین کے مسلسل نمبر نہیں دیئے گئے۔

اب چاہتا ہوں کہ مختصر لفظوں میں اوپر کی باتوں کی وضاحت بھی پیش کر دوں۔

۱۔ پروفیسر آربیری کا اپنی کتاب کے دیباچہ (ص ۱۸) میں یہ بیان درست نہیں کہ پروفیسر بدیع الزماں پہلے شخص ہیں جنھوں نے فیہ ما فیہ کو ۱۹۵۲ء مطابق ۱۳۳۰ شمسی) میں گوشۂ گمنامی و خمول سے نکال کر علمی دنیا میں پیش کیا، اس لئے کہ اول تو اور اگر پروفیسر آربیری صاحب نسخۂ بدیعی کے مقدمہ ہی کو پیشِ نظر رکھتے تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ جناب پروفیسر فروزانفر سے پہلے ایران اور ہندوستان سے یہ کتاب (۱۹۱۵ء و ۱۹۲۸ء) میں الگ الگ چھپ کر شائع ہو چکی ہے اور ہندوستان سے شائع ہونے والے نسخۂ ماجدی کی تکمیل میں خود اُن کے استاد مرحوم پروفیسر نکلسن کا بھی بڑا ہاتھ رہا ہے۔

۲۔ پروفیسر آربیری کے نزدیک بھی فیہ ما فیہ کے جامع اور مؤلف اول کی شخصیت مشتبہ ہے۔

دیکھو انگریزی ترجمہ کے مقدمہ کا صفحہ ۳ -

۳ - حضرت سلطان ولد (فرزند ارجمند و خلیفۂ ثانی مولانائے روم) کی زوجۂ محترمہ حضرت فاطمہ خاتون کو انگریزی ترجمہ کے حواشی کے صفحہ ۲۵۲ پر "شمس الدین فریدون زرکوب" کی دختر نیک اختر بتایا گیا ہے، حالانکہ پروفیسر فروزانفر نے اپنی کتاب سوانح مولانا جلال الدین محمد مشہور بمولوی کے صفحہ ۱۸۰ سطر ۴ - و صفحہ ۱۸۹ سطر ۵ پر ان مخدومہ کو حضرت شیخ صلاح الدین زرکوب کی صاحبزادی بتایا ہے ہاں یہ بات ضرور قابل غور ہے کہ فاضل بدیع الزماں فروزانفر نے اپنی اسی کتاب سوانح مولانا روم کے صفحہ ۱۸۹ پر حضرت مولانائے روم کے فرزند اکبر سلطان ولد کے بیٹوں کی تفصیل کے سلسلہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ:-

"سلطان ولد چہار پسر داشت:- عارف چلپی، عابد چلپی، زاہد چلپی، واجد چلپی، (پسر اول و بزرگ کہ نامش) جلال الدین عارف چلپی فریدون (بود) از فاطمہ خاتون دخت شیخ صلاح الدین در ۶۷۰ھ بوجود آمد" (خطوط وحدانی کے اندر کے الفاظ شہاب کے ہیں)

حضرت فروزانفر کی اس تصریح سے گمان ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے حضرت سلطان ولد کی دو بیویاں ہوں۔ اور ان میں سے ایک "شیخ صلاح الدین" کی بیٹی ہو اور دوسری "شمس الدین فریدون زرکوب" کی، اور اتفاق سے دونوں بیویوں کا نام بھی "فاطمہ" ہی ہو اور سلطان ولد کے بڑے بیٹے جلال الدین عارف چلپی فریدون شیخ صلاح الدین کی دختر محترمہ فاطمہ خاتون کے بطن سے ہوں اور باقی تینوں بیٹے دوسری فاطمہ خاتون کے بطن سے، اس بارے میں یقین کے ساتھ میں کچھ نہیں کہہ سکتا۔ ورنہ پروفیسر فروزانفر اور پروفیسر آربیری کے بیان میں جو اختلاف ہے وہ ظاہر ہے، اور خیال ادھر ہی جاتا ہے کہ انگریزی ترجمہ میں حضرت سلطان ولد کی بیوی کے والد کے نام میں اتفاقاً غلطی ہو گئی ہے۔ واللہ اعلم۔

۴ - انگریزی ترجمہ کے صفحہ ۲۵۲ پر سلطان ولد کی ولادت ۱۲۲۶ء اور وفات ۱۳۱۲ء بتائی گئی ہے یہی صحیح ہے، اور مولانا شبلی مرحوم کے بیان و تفصیل کے مطابق ہے۔

۵ - مولانا رومی کا سلسلہ مولویہ کہلاتا ہے اور آپ کے پیرو "مولوی" کہلاتے ہیں دیکھو انگریزی ترجمہ کا مقدمہ صفحہ ۲ سطر ۱۶

۶- امیر معین الدین پروانہ حسب بیان پروفیسر فروزانفر و پروفیسر آربری مغلوں کے ہاتھوں قتل ہوا- اور اس کے قاتلوں نے اس کا گوشت کھایا- (مقدمہ ترجمہ انگریزی ص۵ سطر ۱۳)

۷- فیہ ما فیہ کی فصل ۱۴ میں جو طاس لعلبینی (نسخۂ بدیعی ص۶۲) آیا ہے جس پر ہم اوپر کہیں لکھ چکے ہیں، پروفیسر فروزانفر نے متن کی صحت کو برقرار رکھتے ہوئے معانی و مطالب کو حل کرنے کی خاصی کوشش اور اعتراف کرلیا کہ وہ حل نہ کر سکے- موصوف نے اسی بحث کے دوران میں بعض اور معاصر ایرانی فضلاء کی کوششوں کا بھی ذکر کیا ہے مگر اپنا فیصلہ کہ مطلب حل نہیں ہوا، نہیں بدلا- لیکن پروفیسر آربری نے اپنے ترجمہ کے ص۲۳ سطر ۱۹ میں ایک دوسرے ایرانی فاضل ڈاکٹر صادق گوہرین کی تعبیر و تاویل کو قبول کرکے لکھ دیا کہ :-

"THE BALD MAN OF BAALBEK"

یعنی "بعلبک کا گنجا آدمی" اور آپ نے اپنے انگریزی حواشی کے ص۲۵۵ پر اس کی تصریح بھی کر دی-

۸- مولانا جلال الدین رومی کے خاندان نے امام فخر الدین رازی کی مخالفت کی وجہ سے جیسا کہ عام طور پر مشہور ہے ترکِ وطن نہیں کیا تھا، اسی کی طرف پروفیسر فروزانفر نے بھی مولانا رومی کی سوانح عمری میں اشارہ کیا ہے-

۹- فیہ ما فیہ کی فصل اول میں سیدنا عباس عم رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جنگ بدر میں دوسرے مخالف قریشیوں کے زمرہ میں قید ہو جانے کا ذکر ہے- مترجم مجبور تھا کہ پیشِ نظر متن کی پیروی کرے، فارسی لفظ "مادر" کا ترجمہ انگریزی زبان میں "مادر" (MOTHER) ہی ہوگا، ورنہ اس موقع پر ماجدی نسخہ کی تفصیل بدیعی نسخہ کے اجمال کی نسبت زیادہ صحت کے قریب معلوم ہوتی ہے- یعنی حضرت عباسؓ نے قریش مکہ کے ہمراہ مدینہ پر چڑھائی کرنے سے پہلے اپنا مال "مادر" یا "ام" (عربی) یعنی "اُم فضل" (بقول نسخۂ ماجدی) یعنی اپنی زوجہ محترمہ کو جو کنیت یا نام کی نسبت سے مادرِ فضل یا اُم فضل مشہور تھیں اپنا مال سپرد کردیا ہوگا- رہا بدیعی نسخہ میں صرف "مادر" ہونا اور نسخۂ ماجدی میں "ام فضل" ہونا- یہ دونوں نسخوں کے اصل مخطوطوں کے خطاطوں کی کرامت ہے- ہمیں تو تعریف اس دیانت دارانہ

یقت پسندانہ کوشش کی کرنا چاہئے۔ کہ جن صاحب کو جو مخطوطہ جیسی حالت میں ملا۔ انھوں نے نہایت
یان داری اور دیانت سے کچھ بڑھائے گھٹائے بغیر جوں کا توں آپ کے سامنے رکھ دیا۔

۱۰۔ ملفوظات رومی اُردو ص۲۵۴ پر ایک عنوان ہے :۔ " رویئت فی الوجود" اصل متن کی یہ فصل
ربی زبان میں ہے، انگریزی ترجمہ میں اس فصل کا نمبر ۴۳ دیا گیا ہے۔ تبسم صاحب نے پوری عربی عبارت
اُردو میں ترجمہ کر دینے کے بعد حاشیہ میں لکھا ہے کہ :۔
" لفظی ترجمہ کر دیا گیا ہے، بڑی کوشش اور علماء سے مشورہ کے بعد بھی مطلب واضح نہ ہو سکا۔"
پروفیسر آربری نے اس فصل کا جس کا نمبر ۴۳ ہے ترجمہ میں آجانے والی زبان اور پیرایۂ بیان
ں کر دیا ہے (دیکھو ڈس کورسز آف رومی ص۱۶۷ سے ص۱۶۹)
اور اپنے مختصر نوٹ میں ص۲۲۹ پر مناسب اشارہ بھی کر دیا ہے اور اپنے حواشی میں کسی خاص
یقت کی طرف اشارہ بھی نہیں کیا اُردو مترجم نے بھی اپنے حاشیہ میں اس بے مطلبی کی کوئی وضاحت نہیں کی،

۱۱۔ انگریزی ترجمہ کے ص۱۳۶ پر فصل نمبر ۲۹ کے ترجمہ میں " غلاف کعبہ" کا ذکر آیا ہے، پروفیسر
ربری نے اپنے حواشی کے ص۲۶۴ کی سطر ۹-۱۰ میں اس کی حسب ذیل وضاحت کی ہے :۔

" THE REFRENCE IS TO THE CUSTOM OF
COVERING THE BLACK STONE WITH A CURTAIN "

میری ناچیز رائے میں پروفیسر موصوف کے منقولہ بیان کی اتنی وضاحت کی ضرورت ہے۔ کہ
" غلاف کعبہ" پورے " خانہ کعبہ" کا غلاف ہوتا ہے، جس سے کعبہ کی پوری عمارت ڈھک دی جاتی ہے
پس " غلاف کعبہ" سے مراد صرف " حجر اسود کا پردہ" نہیں ہے، جو پروفیسر آربری کے لفظوں سے
بظاہر سمجھ میں آتا ہے، گو یوں بھی درست ہو سکتا ہے کہ وہ غلاف جو کعبہ کی ساری عمارت کو اپنے اندر چھپا
لیتا ہے، وہ " حجر اسود " کو بھی عام نظروں سے چھپا لیتا ہے، ان معنوں میں " غلاف کعبہ " کو من وجہٖ " حجر اسود
کا پردہ " بھی کہا جا سکتا ہے۔
کعبہ کی عمارت چوکور ہے، اور اس کی لمبائی چوڑائی چاروں طرف سے مختلف ہے اور " حجر اسود"

جو اس کی مشرقی جانب سے کونے پر قریباً پانچ فٹ کی اونچائی پر منصوب ہے وہ ہمیشہ کھلا رہتا ہے۔

باخبر زائرین بیت اللہ حاجی احباب نے بتایا کہ سارا کعبہ سیاہ غلاف سے ڈھکا رہتا ہے۔ عمارت کے اندر جانے کا دروازہ جو سطح زمین سے کسی قدر اونچا ہے، اُس پر سے غلاف کٹا ہوا ہوتا ہے یا اس کی بناوٹ ہی ایسی ہوتی ہے کہ کعبہ کی کھڑکی یا دروازہ پر اصل غلاف نہیں ہوتا، تاہم الگ سے ایک پردہ ہوتا ہے جو اوپر سے اصل غلاف کے ساتھ پیوست ہوتا ہے۔ اسے کعبہ کے اندر جانے والوں کے لئے اٹھا دیا جاتا ہے۔ اور "حجرِ اسود" جو کعبۃ اللہ کی عمارت کے باہری حصّہ میں ایک کونے میں لگا ہوا ہے، اس کے اوپر سے غلاف کو رسّی سے باندھ کر اُٹھا دیا جاتا ہے، اور طواف کرنے والے یوں "حجرِ اسود" کو بے پردہ دیکھ سکتے ہیں،

اسی ذیل میں اگر ایک اور بات بھی عرض کر دی جائے تو نا مناسب نہ ہوگا، وہ یہ کہ ہمارے نبی کریم محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم ابراہیمی سلسلہ یا تمام سلسلۂ انبیاء کے لئے خاتم النبیین ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق حضرت مسیحؑ کی تمثیلی زبان میں کہا گیا ہے کہ :-

"THE STONE WHICH THE BUILDERS REJECTED HAS BECOME THE HEAD OF THE CORNER" (MATH. 21 : 42)

ابوالانبیاء سیدنا ابراہیمؑ کے بڑے بیٹے سیدنا اسمٰعیلؑ فلسطین سے نکال کر سرزمینِ حجاز میں آباد کر دئے گئے۔ سیدنا اسمٰعیلؑ کے بعد سیدنا و مولانا محمد مصطفےٰ علیہما السلام تک گویا روحانی عمارت کے معماروں نے ادھر توجہ ہی نہیں کی، لیکن جب روحانیت کے فلسطینی سوتے خشک ہو گئے، تو حجاز کے روحانی زمزم میں جوش آیا۔ اور ابراہیمی شجرۂ طیبہ کی اسماعیلی شاخ میں محمد صلوات علیہ کی صورت میں ختم نبوت کا پھل آیا۔ ظاہر میں "حجرِ اسود" کعبۃ اللہ کے مشرقی کونے میں گڑا ہوا ایک کالا پتھر ہے جو بیت اللہ کا طواف کرنے والوں کے اپنے طوافوں کی گنتی میں کام آتا ہے، مگر مشرق و مغرب کے خداوند خدا نے ارضِ حجاز کے انسانی احجار میں سے ایک انسان نہیں ایک کامل انسان کو چنا اور اسے مقبولیت و محبوبیت اور کاملیت و اکملیت کا خلعتِ نورانی پہنایا۔ اور اسے قرآن حکیم کی شکل میں تمام آسمانی کتابوں کا جوہر اور کتبِ قیمہ کا خلاصہ جو آسمانی

بادشاہت کا ازلی ابدی آئینِ متین ہے بخشا اور اسے منصبِ خاتم النبیین ورحمۃ للعالمین پر سرفراز فرما کر ہدایت خلق وعالم کے لئے مبعوث فرمایا صلی اللہ علیہ وسلم،

سیدنا حضرت مسیحؑ نے تمثیلی زبان میں آپ کے لئے جو پیش گوئی فرمائی تھی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی تمثیلی زبان میں خود کو ان لفظوں میں اس کا مصداق ٹھہرایا کہ :-

اِنَّ مَثَلِی وَمَثَلَ الْاَنْبِیَاءِ مِنْ قَبْلِی کَمَثَلِ رَجُلٍ بَنٰی بَیْتًا فَاَحْسَنَهٗ وَاَجْمَلَهٗ اِلَّا مَوْضِعَ لَبِنَةٍ مِّنْ زَاوِیَةٍ فَجَعَلَ النَّاسُ یَطُوْفُوْنَ بِهٖ وَیَعْجَبُوْنَ لَهٗ وَیَقُوْلُوْنَ هَلَّا وُضِعَتْ هٰذِهِ اللَّبِنَةُ قَالَ فَاَنَا اللَّبِنَةُ وَاَنَا خَاتَمُ النَّبِیّٖنَ " (صحیح بخاری جلد دوم ص۱۷۵ طبع مصر)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشادِ عالی کا مطلب ہماری زبان میں یہ ہوگا کہ :-

"میری اور مجھ سے پہلے نبیوں کی مثال اس شخص کی سی ہے جس نے ایک گھر بنایا اُسے خوب آراستہ پیراستہ کیا، لیکن اس گھر میں صرف ایک اینٹ لگانے کی جگہ باقی چھوڑ دی لوگ اس گھر کا طواف کرتے اور تعجب سے پوچھتے ہیں (کہ ایسا آراستہ پیراستہ گھر) اور اس میں یہ اینٹ کیوں نہیں لگائی گئی۔ پس میں ہی وہ آخری اینٹ ہوں اور میں خاتم النبیین ہوں"

۱۲- انگریزی ترجمہ کے مقدمہ کے صٹ کی سطر ۲۳ کا ایک لفظ غلط کمپوز ہوا ہے۔ یعنی بجائے (ZARKUB) کے (ZARKUT) چھپ گیا ہے۔ اوّل الذکر لفظ کی آخری 'بی' (B) - 'ٹی' (T) میں بدل گئی ہے، لیکن کیا یہ عجیب لطیفہ نہیں کہ اس غیر ارادی "غلطی" سے اس لفظ کے معنوں میں کوئی فرق نہیں آیا۔

"زرکوب" کہو یا "زرکوٹ" بات ایک ہی رہتی ہے، اس کے باوجود غلطی غلطی ہی ہے۔

(باقی)

خاص الفقہ

ایک دکھنی تعلیمی مثنوی، مؤلفہ حاجی محمد رفعتی فتاحی

مرتبہ

مولانا ابوالنصر محمد خالدی صاحب

گذشتہ سے پیوستہ

دربیان حج اسلام اند

۶۷۷ حکم جان تو حج اسلام کا
فرض عمری یو جملہ ایام کا

۶۷۸ کہ مسلم ہونا ہور عاقل ہونا
اہل ہور بلوغت میں کامل ہونا — اہل بمعنی اہلیت۔ ط میں اصیل خک

۶۷۹ جانے آنے رہے گا سو توشہ بھی جان — جانے کا الف خت
قبیلے کی ہور اپنی خرچی بھی مان

۶۸۰ او حاجت ضروری سو ہونا زیاد
بھی ہو تندرستی سو خوش حال شاد

۶۸۱ امن راہ کا شرطِ حج کا پچھان
نہ ہونا ہے ڈر راہ میں خوب جان

ڈ میں خوب سے پہلے تو فک۔ "تو" رکھا جائے تو راہ کی ہائے ہوز ختم

۶۸۲ بھی عورت کو یو شرط محرم ہونا
مرد اس کا یا اس کے صحبت ہونا

۶۸۳ کیا عورتاں بہوت ہونا سنگات
اد عصمت کے سب پاک پاکیزہ ذات

اوہ = وہ

در بیان فرض حج کردند

۶۸۴ فرض حج کے تو جان سب تین ہیں
کہ احرام بندھنا ہے یک جان تیں

۶۸۵ دوجا سو وقوف ہے یو عرفات کو
بڑا بہ شرف ہے تری ذات کو

وقوف کا واؤ ختم

۶۸۶ طواف یو تیجا ہے سو ارکان کا
بڑا فضل تجھ پر ہے سبحان کا

طواف کا الف ختم

۶۸۷ زیارت کا بھی اس کو کہیئے طواف
ادا کرا لیسیے تا کہ دل ہوئے صاف

۶۸۸ کہ احرام جان و غسل تو کرے
وگرنئیں وضو پر کفایت دھرے

غسل بحر کتین۔ منش

۶۸۹ ولے غسل اس میں سو سنّت ہے جان
دعا پھر و نیت و تلبیہ مان

۶۹۰ نکالے سیئے کپڑے عادت کے توں
پھرائے تو عادت کے کپڑیاں موں

۶۹۱ اپر ٹیک چادر نچھیں باندھ ایک
اوپر کی تو سنّت سمجھ مرد نیک

نچھیں = نیچے

۶۹۲ کرے اضطبا یو سو سنت ہے مان
بغل سولے دو طرف کھاندے پہ آن

۶۹۳ سیدھے بغل سولے کتف چپ پہ دے
اپس دل میں سنت سمجھ اس کو لے

سیدھے کی یا رخت

۶۹۴ بدن آپ پر تو سو خوش بو لگائے
کرے دو رکعتاں نماز اپنا آئے

رکعتاں کا کاف متحرک مفتوح

۶۹۵ یو واجب ہے مکہ کو کر در مقام
سو آفاقی میقات یں کر تمام

۶۹۶ کہ تلبیہ نیت سو جمع کرے
ہریک فرض. بعد ازیو واجب دھرے

۶۹۷ دعا کو پھرے ہور نیت کرے
یو تلبیہ نیت سو واصل دھرے

تلبیہ اسے بولتے ہیں یو کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۔ لبیک اللھم لبیک لاشریک لک لبیک ۔ ان الحمد والنعمۃ لک والملک لاشریک لک ۔

۶۹۸ گزرنا ہے میقات سو سب کو تمام
او حاجی کو یا غیر کو ہے حرام

۶۹۹ او حاجی ہووے یا کہ ہو غیر کوئی
بے احرام گزرے تو عاصی او ہوے

ط میں ہو کے بعد ی نہ ک

۷۰۰ ہر نیک فرض بعد از تو تلبیہ بول
اپس پر تو دروازہ صبح کا کھول — ط میں دروازہ کے بعد تو ملک

۷۰۱ جو اول رمی میں سو تلبیہ تمام
کرے ہور تکبیر بولے سو عام

۷۰۲ یو ایام تشریق لگ کہہ مدام
عصر لگ تو تیرا دیں کرنا تمام

در بیان میقاۃ

۷۰۳ کہ ذوحلف جاگا مدینہ کا ہے — ذوحلف (ناتمام) ذوالحلیفۃ (مصغر حلفۃ۔ تیسرا حرف فا (فرض) کی تہنید۔
ذاتِ عرق جاگا عراق کا رہے — ذات کا الف خت

۷۰۴ جحیفہ کو سو شامی کا تو جان
یلم لم یمانی کا جاگا پچھان
— شامی کی یا متحرک برائے وزن جحیفہ = اس لفظ کی صحیح صورت جحفۃ ہے (بضم جیم و سکون حائے حطی تیسرا حرف فا۔ آخر میں تائے تانیث) بضرورت شعری اس کو مصغر کر لیا ہے۔

۷۰۵ نجد کا سو ہے قرن جاگا میقات — میقات کی یا خت
یو میقات کے یاں ہوے اب صفات

در بیان آں کہ چند چیز در حج بعد از احرام حرام اند

۷۰۶ بندھے گا جو کوئی شخص احرام کو
کتے شئے روا اس پہ نا جان تو

۷۰۷ نہ صحبت کرے نہ لڑائی کرے
مرد سر پہ اپنے نہیں کچھ دھرے

۷۰۸ سیہ کپڑے جامہ و پیرہن کے سار
سو چادر و لنگی روا ہے اے یار

۷۰۹ سیہ کپڑے عورت کو ہیں سب درست
روائیں باقی چیز نا ہو تو سُست — باقی کا الف خت

۷۱۰ لگائے نہ خوشبو نہ مارے شکار
دلالت اشارت نہ کر اس پہ یار

۷۱۱ نہ منگ تو نکالے حجامت بھی نئیں — منگ = مانگ
نہ موزہ کو پہنے نکاح کر نہ تُیں

۷۱۲ چھپائیں اپن پیٹھ پاواں کے تیں
سو یو جنس نعلین پہنے سو وئیں

۷۱۳ نہ کر فسق کے کام زنہار تو
نہ حق منع کیتا سو ہشیار تو — کیتا = کرتا۔

۷۱۴ فرض دسرا تو جان عرفات ہے
وقوف اس اوپر تجھ کو برکات ہے — وقوف کا واؤ خت

۷۱۵ کھڑا ہونے کا وقت بعد از زوال
نہم شہر ذی حجہ بے قیل و قال

۷۱۶ ہوی عید کی رات جب لگ تمام
پھر چھ وقوف کے ہیں بجھ تو مدام — وقوف میں دوسرا واؤ خت

۷۱۷ ظہر عصر مل کر تو عرفات پر
براہیم کی مسجد میں افضل ہے پڑ — براہیم کی یا خت

۷۱۸ بھی مزدلفہ میں کر تو مغرب عشا — ط یں مزدلفہ کی ہائے مختفی ساقط
غسل واجبہ کر ہور تو بھی عشا

۷۱۹ پھرے جبل رحمت بمزدلفہ آئے ؛ یا شب رہنا واجب و کنکری اٹھائے

۷۲۰ بِکیس تو اُٹھاوے سنگریزہ جان — بکیس = اکیس۔ سنگریزہ کی راء مشدد

صبح عید اس باب مینٰا میں آن — مینا = مِنیٰ (نام مقام) کا اشباع بضرورت وزن

۷۲۱ کر جمرا اوپر ساتےؔ کنکری چلائے

سو آعقبہ کُن تو تُو سرکو منڈائے — طؔ میں عقبی بالقصر بروزن موسی غلط

۷۲۲ طوافِ زیارت رکن کا کرے — رکن بحرکتین ۔ ضش

تب احرام سوں اپ کو باہر دھرے — آپ = غیر ممدود

۷۲۳ تو واجب طواف ہے سو کر صدر کا — طؔ میں تر کی بجائے تب غلط

ہوئے موں تیرا تب سو جوں بدر کا — موں = منہ = چہرہ۔

۷۲۴ محصب سوا ترے پہ واجب پچھان — محصّب بحرکتین و بتشدید صاد مہملہ، مکہ میں ایک مقام کا نام۔ ضش۔ طؔ میں محصب سے پہلے "یو" غلط

سو طوّاف واجب اسے تو سو جان — طواف کا واؤ مشدد

۷۲۵ چلا کنکری تو بھی ایک بار روز — طؔ میں بار کے بعد اور رُوز سے پہلے انو غلط

یو واجب جمرۃ وسط پر دل فروز — یو = یہ، جمرہ کی تائے تانیث خت

۷۲۶ جمرِ عقبہ بار اویں واجب ہے جان

سو مکہ کو آئے تداں پھر تو مان

۷۲۷ ہر ئیک جمرے پر کنکری سات سات — طؔ میں کنکری کے بعد تو غلط

چلا تسمیہ ہور بول تکبیر سات

۷۲۸ غسل عرفہ ہور ہے طواف قدوم

تو سنت سمجھ اس سعادت نجوم

۷۲۹ طوّاف یو سو آفاقی پر ہے سنن — طواف کا الف خت

نہ مکہ پہ سنت کیا ذوالمنن

۷۳۰ بھی سنت ادب واجب ہیں مستحب ؛ بیان حج کا اتمام کریاں سوسب

۷۳۱ او عورت کہ حایض و نفسا ہوئے
اور حج کے حکم سب ادا کر رہوے — حکم بحرکتین۔ ضش

۷۳۲ او طوّاف موقوف تب لگ دھرے — طواف کا واؤ مشدد
ہوے پاک ہور او غسل بھی کرے — غسل بحرکتین۔ ضش

۷۳۳ فرض کا او طوّاف کر تب تمام — طواف کا واؤ مشدد۔ بضرورت۔
ہوے حج روا اس کے سب و السلام

دربیان عمری دو فرض است

۷۳۴ فرض عمری کے دو چہ ہیں مان لے
او احرام و طواف تو جان لے — طواف کا واؤ مشدد۔ ضنز

۷۳۵ یو واجب ہے عمرہ کی کرنا تمام — یو = یہہ
یو سعی و حلق ساتھ بس کر کلام — حلق، بحرکتین۔ ضش

۷۳۶ بھی واجب سنن مستحب تو سو جان
بھی دم ہو یہ قربانی واجب پچھان — دم = خون

۷۳۷ سوائے ایس ادب ہور فضایل بھی ہیں
کہ سب او مراتب کمایل بھی ہیں

۷۳۸ یو حج ہور عمرے ہیں افضل سمج — یو = یہہ
تمام یاں ہوا عمرہ ہور بھی سو رج — تمام کا الف ختت

۷۳۹ یو نت حاجی جو رفعت سو مدام — یو = یہہ
ثنا حمد رب پر نبیؐ پر سلام

(باقی)

میر کا سیاسی اور سماجی ماحول

انگریز

ہندوستان میں انگریزوں کے تسلط کی داستان بہت طویل ہے۔ جسے یہاں اختصار کے ساتھ بیان نہیں کیا جا سکتا، لیکن ہم صرف یہ ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ اٹھارہویں صدی میں انگریزوں کی سیاسی حیثیت کیا تھی، سنہ ۱۷۵۷ء میں جنگِ پلاسی میں فتح مند ہو کر انھوں نے مغلیہ سلطنت کے متمول اور خوشحال صوبہ بنگال پر اپنا مضبوط اقتدار جما لیا تھا[1] سنہ ۱۷۵۹ء میں شہزادہ علی گہر[2]، جو بعد میں شاہ عالم ثانی کے لقب سے دہلی کے تخت پر بیٹھا، دہلی سے نکل کر بنگال اور بہار کے صوبوں کو فتح کرنے کی غرض سے بہار کے حدود پر پہونچا[3] بکسر (سنہ ۱۷۶۴ء) کی جنگ میں انگریزوں نے شہزادہ، شجاع الدولہ نواب وزیر اودھ

---

[1] THE OXFORD HISTORY OF INDIA (SMITH) PP 494-95 [2] عزیز الدین عالمگیر ثانی کے بیٹے معز الدین جہاں دار شاہ کے پوتے اور شاہ عالم بہادر شاہ اوّل کے پڑپوتے تھے۔ ماں کا نام لال کنور تھا۔ لال کنور کی وفات کے بعد نواب زینت محل نے گود لیا تھا۔ عزیز الدین عالمگیر ثانی کو بادشاہ فرخ سیر نے جس زمانے میں قید کر دیا تھا اسی حالت میں ۱۷ ذی قعدہ سنہ ۱۱۴۰ھ (مطابق ۲۵ جون سنہ ۱۷۲۸ء) کو شاہ عالم پیدا ہوئے تھے، اصلی نام مرزا عبداللہ اور خاندانی نام علی گہر تھا، بچپن میں لال میاں اور مرزا بلاقی بھی کہلاتے تھے (واقعات اصغری۔ ص ۲۔ مفتاح التواریخ۔ ص ۳۴۴۔ مراۃ الاشباہ (قلمی) ص ۵۳) بادشاہ ہو کر ابو المظفر جلال الدین محمد شاہ عالم ثانی لقب اختیار کیا۔

[3] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ ملخص التواریخ۔ ص ۳۰۵۔ ۳۰۸۔ مفتاح التواریخ ص ۳۴۰۔ تاریخ مظفری (قلمی) ج ۲۔ ص ۸۵ ب ۸۶ الف تاریخ احمد شاہ (قلمی) ص ۳۴۴۔ ۳۴۵۔

اور میر قاسم[1] کو شکست دی[2]، میر نے بکسر کی جنگ کا ذکر کیا ہے :-

"کہ شجاع الدولہ نے کچھ ناتجربہ کاروں اور نااہلوں کے سمجھانے سے، جو اس کی ناک کا بال بنے ہوئے تھے، اس لالچ میں کہ اگر صوبہ عظیم آباد ذراسی تگ و دو سے ہاتھ آجائے تو مفت برابر ہے، شاہ عالم کو اپنے ساتھ لے کر اس طرف لشکرکشی کر دی، عیسائیوں کے کشیش، یعنی فرنگیوں کے سردار نے شہر کی حفاظت کے انتظامات (مکمل) کر کے (انہیں) لکھا کہ، "ہمیں جس سے پرخاش تھی، اسے ہم نے مار لیا، اور اس ملک سے نکال دیا۔ اب ہمیں نواب (شجاع الدولہ) اور بادشاہ سے کوئی سروکار نہیں، پھر اس حرکت (فوج کشی) کا سبب معلوم نہیں کیا ہے؟ اور فتنہ و فساد کے سلسلہ کا محرک کون ہے؟

اگر ہم سے اطاعت (قبول کرانا) منظور ہے تو ہم پہلے ہی سے مطیع و منقاد ہیں، بے فائدہ زحمت اٹھانے کی کیا حاجت ہے؟ اور اگر کچھ بے سمجھ نو دولتوں کے اکسانے پر ہمارا استیصال (ہی) مقصود ہے، تو ہم کیا کر سکتے ہیں، بڑے لوگوں کا مزاج سیلاب کی طرح تند ہوتا ہے۔ جدھر کو چل پڑا، بس چل پڑا، ہم لوگ خس و خاشاک ہیں، ہماری کیا طاقت اور سروسامان ہے جو اس کے سدِ راہ ہو سکیں، سرداروں کی طبیعت کو آندھی سے تشبیہ دی جاتی ہے، ہم مشتِ خاک ہیں، ہمارے پاس کیا ساز و برگ رکھا ہے جو اس کا راستہ روک دیں!"

---

[1] میر نے میر قاسم کی معزولی کا تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ ملاحظہ ہو، میر کی آپ بیتی ص ۱۴۳ - ۱۴۵۔

[2] میر کی آپ بیتی ص ۱۵۱ - ملخص التواریخ ص ۲۴۴ - مفتاح التواریخ کے مؤلف کا بیان ہے کہ

"ازہمیں وقت پایہ دولت کمپنی انگریز بلندی گرا شد و ابتدائے عمل داری کمپنی انگریز را ازہمیں زمان تصور باید فرمود" برائے تفصیل ص ۳۴۶ - ۳۴۸ -

نیز ملاحظہ ہو - تاریخ مظفری (قلمی) ج ۲ - ص ۱۶۲ (الف) تا ۱۶۴ ب، ۱۶۹ (الف) تا ۱۷۲ (الف) جام جہاں نما (قلمی) ص ۵۰۷ تاریخ فرح بخش (شیو پرشاد) ص ۷۱ ب تا ۷۳ (الف)

"لیکن شاہی مشیروں نے جو نامعاملہ فہم تھے اور عقل و شعور سے بیگانے، اِس تحریر کو (فرنگیوں کی) بُزدلی اور نامردی پر محمول کیا اور بااصرار کوچ کرنے کا مشورہ دیا۔

"جب اُس شہر عظیم آباد کے نواح میں دونوں فریقوں کی ملاقات ہوئی تو فرنگی بندوقیں لے کر لڑائی پر تُل گئے اور نمک حرام مغل آقا کے خزانوں پر جھپٹ پڑے، عیسائیوں نے بڑی جرأت سے مقابلہ کیا، نواب کے ایک چیلے عیسٰی نامی نے دلیری کا مظاہرہ کیا اور لڑتا ہوا مارا گیا، بادشاہ فقط تماشائیوں کی طرح کھڑا دیکھتا رہا۔ انجام یہ ہوا کہ شکست ہو گئی، نواب نے جو شہر کے آس پاس کہیں لڑ رہا تھا، توقف کرنا خلافِ مصلحت دیکھا، اور باقی ماندہ چند لوگوں کے ساتھ اپنے صوبے کی طرف چلا گیا، اتنی لمبی مسافت صرف ڈیڑھ دن میں طے کر کے اپنے ٹھکانے پر آ گیا، وہاں سے نقد و جنس اور فوج بقدرِ ضرورت لے کر فرخ آباد روانہ ہوا۔" [1]

بعد ازیں میر نے لکھا ہے کہ:۔

"اگرچہ یہ دنیا' دارِ جزا نہیں، لیکن کبھی ایسا اتفاق بھی ہوتا ہے (کہ بدلہ ہاتھ کے ہاتھ مل جاتا ہے) چناں چہ اس بھاری لشکر کی یہ شکستِ فاش اُس (غداری) کا بدلہ تھی، جو انھوں نے قاسم علی خان سے کی تھی" [2]

اس کے بعد کے واقعات کا ذکر کرتے ہوئے میر نے لکھا ہے کہ:۔

"فتح و نصرت کے بعد نصرانیوں نے خیموں اور آلاتِ جنگ وغیرہ پر قبضہ کر لیا اور بادشاہ کو اپنے ساتھ لے کر اطمینان کے ساتھ اس طرف عازم ہوئے، آٹھ سات دن کے عرصے میں اودھ پہونچے جو شجاع الدولہ کا مستقر تھا، اور اس فتح کے شکرانے میں جو اُن کے تصور سے بھی بڑھ چڑھ کر تھی، یہاں کسی شخص کو آزار نہیں پہنچایا، ایک ہفتے کے بعد بادشاہ کا روزینہ مقرر کر دیا کہ حضرت بطورِ خود ہیں، اب ہم جانیں اور ملک" [3]

---

[1] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۴۹-۱۵۱ [2] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۵۱ [3] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۵۱

اس صلح نامے کی رُو سے شہزادہ عالی گہر نے انگریزوں کو بنگال، بہار اور اڑیسہ کی دیوانی تفویض کردی[1] اور انگریزوں نے بنگال کی مال گزاری میں سے بادشاہ کے لئے ۲۴ لاکھ سالانہ مقرر کردیئے۔[2]

لارڈ کلائیو نے نواب وزیر (شجاع الدولہ) سے جو اُس زمانے میں مسلمان حکمرانوں میں سب سے زیادہ طاقت ور اور پیشوا سمجھے جاتے تھے، مصالحت کرلی اور یہ طے پایا کہ نواب پچاس لاکھ روپیہ صوبہ اودھ کے عوض ادا کرے، اس صوبے سے الہ آباد اور اس کے اضلاع الگ کرکے بادشاہ شاہِ عالم کو دیدیئے گئے۔ شجاع الدولہ کی وفات کا میر نے ذکر کیا ہے۔[3]

اُس کی موت پر ماتم کرتے ہوئے میر نے لکھا ہے کہ:۔

"نواب کے ماتم میں سارا عالم سیاہ پوش ہوگیا۔ یہ حادثہ بہت سخت ہوا۔ اگر آسمان ہزار سال گھومتا رہے تب کہیں ایسا ہمہ تن جرأت اور سراپا مروّت سردار پیدا ہوتا ہے۔"[4]

---

[1] سیر المتاخرین (فارسی) ج ۲۔ ۷۷، نیز ملاحظہ ہو، جارج فارسٹر (انگریزی) ج ۱۔ ص ۱۶۹ — ۱۷۰

[2] سیر المتاخرین (فارسی) میں ۲۶ لاکھ روپیہ سالانہ لکھا ہے ج ۲۔ ص ۸۱۔ مفتاح التواریخ ص ۳۴۶

[3] شجاع الدولہ کی وفات ۲۳ ذی قعدہ ۱۱۸۸ھ روز پنجشنبہ کو چار گھڑی باقی رہے پہر ہوئی تھی۔ تاریخ اودھ ۲/۲۹۴ میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۰۵

[4] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۵۱۔

دو ہفتہ دورۂ روس کی رُوئدادِ سفر

از

مولانا مفتی عتیق الرحمٰن صاحب عثمانی

عزیز بھائی ! السلام علیکم !

یہ خط لینن گراڈ سے لکھ رہا ہوں، اِس وقت یہاں شام کے ۶ ۱/۲ بجے ہیں، وہاں ۱۰ ۱/۲ بجے ہوں گے، ہم لوگ آج صبح ہی یہاں پہونچے ہیں، تاشقند سے رات کے ۱۰ بجے اُڑے تھے پونے چار گھنٹے یا ساڑھے تین گھنٹے میں ماسکو پہونچے، ماسکو کا ہمارا پروگرام ۲۸، ۲۹، ۳۰ کا ہے[1]۔ ۳۱ کو کسی وقت دہلی کے لئے روانہ ہوجائیں گے، اس وجہ سے ماسکو کے ہوائی اڈہ پر اُتر کر رات کے باقی حصے میں وہیں رہے کیونکہ اُس وقت لینن گراڈ کے لئے کوئی جہاز نہیں تھا، پورے سفر میں پروگرام میں تھوڑی سی غلطی کی وجہ سے یہیں تکلیف ہوئی کہ رات کے باقی حصے میں ویٹنگ روم میں رہنا پڑا، ورنہ پورا سفر انتہائی اعزاز و احترام اور آرام سے گذرا۔ بہرحال صبح کو لینن گراڈ کے لئے ماسکو سے روانہ ہوئے، ماسکو اور لینن گراڈ میں آٹھ سو سے زیادہ کیلو میٹر کا فصل ہے، جہاز صرف پچاس منٹ میں پہونچ گیا، تاشقند سے ماسکو ساڑھے تین ہزار سے کچھ کم کیلو میٹر ہے، اتنا بڑا فاصلہ ساڑھے تین گھنٹے میں طے ہوگیا، بس خدا کی قدرت کا کرشمہ ہے۔ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ۔

---

[1] بعد کو پروگرام میں تھوڑی سی تبدیلی ہوگئی اور ماسکو میں تین دن کے بجائے پانچ روز قیام رہا۔

اُس روز دہلی سے ساڑھے چھ بجے صبح کو چلے تھے اور چار گھنٹے سے کچھ کم میں تاشقند پہونچ گئے تھے ہوائی اڈے پر مولانا مفتی ضیاء الدین بابا خان اور دوسرے بڑے بڑے علماء اور ائمۂ مساجد کے علاوہ حکومت کے شعبۂ سیاحت کے ہیڈ وغیرہ بھی موجود تھے، تاشقند ہوٹل جو شہر کا سب سے بڑا اور نفیس ہوٹل ہے اس میں قیام کا انتظام تھا، اس ہوٹل میں بیک وقت اٹھارہ سو آدمی قیام کر سکتے ہیں، اس کے کمرے اشوک ہوٹل دہلی سے کچھ کم آرام دہ نہیں تھے، ہر چیز نفیس، صاف ستھری، اعلیٰ درجہ کا بستر، اور کمبل وغیرہ، تاشقند اُزبکستان کا دارالسلطنت ہے اور نہایت ہی صاف وشفاف اور طویل وعریض شہر ہے اس کے مختلف حصوں میں بعض چھوٹی نہروں کے علاوہ نہر کیکاؤس بہتی ہے، جس نے پورے شہر کو گلزار بنا دیا ہے، پھلوں کی کثرت کا کچھ ٹھکانا نہیں ہے۔ قسم قسم کے بہترین انگور، آڑو، ناکھ سیب، خوبانی، انجیر وغیرہ، انار بھی بکثرت ہوتے ہیں مگر ابھی اُن میں ایک مہینے کی دیر ہے، خربوزہ تو ایسا ہوتا ہے کہ سبحان اللہ، رسیلا، خوشبودار، بے حد شیریں، اس کی بھی بہت سی قسمیں ہیں، اس وقت ہر قسم کی ریل پیل ہے، تربوز بھی بہت نفیس ہوتا ہے۔ ہمارے ہوٹل کے کمرے میں، ان تمام پھلوں کے ڈھیر لگے رہتے تھے، دعوتیں بھی بڑی شان دار ہوئیں، دو ڈھائی روز تک شہر اور اطراف شہر کے مختلف قدیم وجدید تاریخی آثار دیکھے، پروگرام اس قدر ٹائٹ رہے کہ صبح سے رات تک کمر لگانے کی بھی فرصت نہیں ملتی تھی، یہی وجہ ہے کہ آج یہاں پہونچ کر پہلا خط آپ ہی کو لکھ رہا ہوں، ترجمان کوئی نہیں ملا۔ اس لئے تمام بات چیت عربی میں زیادہ اور فارسی میں کم ہوتی تھی، جیسا کہ آپ کو معلوم ہے میں یہ زبانیں آپ کی طرح فرفر نہیں بول سکتا، مگر دباؤ پڑا تو کام چل ہی گیا۔ اخبارات کو انٹرویو بھی دینے پڑے، اُردو میں کچھ ٹیپ ریکارڈ بھی ہوئے، وہ تو یوں کہئے کہ آب وہوا اچھی تھی ورنہ دَم ٹوٹ جاتا دہلی سے چل کر تاشقند کے ایرپورٹ پر اُترا تو وہی پُرانا مرض شروع ہو گیا۔ کیونکہ جہاز کم وبیش تیس ہزار فیٹ کی بلندی پر اُڑا تھا، سردی کے اثر سے ناک سے بے تحاشا پانی اور چھینکیں آنا شروع ہو گئیں۔ بے حد فکرمند تھا کہ ابھی سفر کی پہلی منزل بھی شروع نہیں ہوئی اور میں اس مرض میں گھر گیا، مگر ایک ڈاکٹرنی نے ہوائی اڈے کے ویٹنگ روم ہی میں میری نبض دیکھی اور صرف ایک گولی دی اور کہنے لگی یہی کافی ہوگی،

اس کے بعد ہوٹل کے ڈاکٹر نے دو روز ناک میں قطرے ٹپکائے، طبیعت ٹھیک ہوگئی، اس کے بعد سے طبیعت بحال ہے اور تھکن کے سوا جو قدرتی طور پر ہونی چاہئے کوئی تکلیف نہیں ہے، تاشقند میں اِس وقت اٹھارہ بڑی مسجدیں ہیں جن میں جمعہ اور عیدین کی نمازیں بھی ہوتی ہیں، کم وبیش ایک سو چھوٹی مسجدیں ہوں گی جن میں برائے نام پانچ وقت کی نمازیں ہوتی ہیں، جمعہ نہیں ہوتا۔ نوجوان نمازی خال خال ہی نظر آئے، معلوم ہوا جمعہ کے علاوہ نماز نہیں پڑھتے یا پھر نام کے مسلمان ہیں، تاشقند کی آبادی دس لاکھ کے قریب بتائی جاتی ہے جن میں اسّی فی صدی مسلمان بتائے جاتے ہیں، بہر حال اس میں شک نہیں کہ مسلمان بہت کافی ہیں، ہم نے مسجد امام قفال میں[۵] جو ادارۂ دینیہ کے ساتھ ہی ساتھ ہے ظہر کی نماز پڑھی، اُس روز دوپہر کے بعد کا کھانا غدیٰ ادارۂ دینیہ ہی میں تھا، شام کو مفتی صاحب موصوف نے اپنے مکان پر نہایت پُر تکلف دعوت دی، اس مسجد کے علاوہ دو اور مسجدوں میں نماز ادا کرنے کا اتفاق ہوا۔ مسجد زین الدین ولد شیخ شہاب الدین سہروردی، اور مسجد رکعت میں،

---

[۵] محمد بن علی بن اسمٰعیل القفال الکبیر الشاشی الشافعی، تفسیر، حدیث، کلام، لغت وشعر اور فقہ کے مشہور ومعروف امام جن کے متعلق، امام ابوعبداللہ الحاکم کا قول ہے "الفقیہ الادیب' امام عصرہ بما وراء النہر للشافعیین واعلمہم بالاصول واکثرہم رحلۃً فی طلب الحدیث" امام ابوالحسن اشعری سے بلا واسطہ علم کلام حاصل کیا اور خود امام اشعری نے ان سے علم فقہ کی تحصیل کی۔ ۳۶۵ھ میں "شاش" میں وفات پائی، ان کے تفصیلی حالات کے لئے شیخ تاج الدین سبکیؒ کی "طبقات الشافعیہ" جلد ثانی دیکھنی چاہئے۔

اور یہاں اُن کے مرقدِ مبارک کی شمالی دیوار پر ان کے یہ دل پذیر اشعار بھی بہت خوش نما خط میں لکھے ہوئے ہیں مولانا مفتی ضیاء الدین صاحب نے بار بار مزے لے کر یہ اشعار سنائے اور احاطۂ مزار کے باغ کے انگوروں پر یہ شعر پڑھ کر ہاتھ مارا، توڑ کر انھوں نے اس حالت کا بھی توڑ لیا تھا۔

أوسّع رحلی علی من نزل — وزادی مباح علی من اکل

تقدم حاضر ما عندنا — وان لم یکن غیر بقل وخل

فاما الکریم فیرضی بہ — واما البخیل فمن لم أبل

۱۹ اکتوبر کو ہم لوگ سمرقند کے لئے روانہ ہو گئے، سمرقند، تاشقند سے تین سو کیلو میٹر سے زیادہ ہے، عجیب سرسبز و شاداب شہر ہے، درختوں سے بھرا ہوا، پھلوں میں رچا ہوا، اس شہر میں متعدد چھوٹی چھوٹی نہریں کے علاوہ بڑی نہر زرافشاں بہتی ہے جس نے پورے شہر کو محبوب کا سبزۂ خط بنادیا ہے۔ حافظ نے اس شہر کو سوچ سمجھ کر ہی ترکِ شیرازی کی نذر کیا تھا، سمرقند پہونچ کر پہلے ہی روز ہم لوگ خرتنگ حاضر ہوئے یہیں امیر المومنین فی الحدیث آیاتؒ من آیات اللہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ کا مرقدِ مبارک ہے۔
خرتنگ، کم و بیش پانچ ہزار کی آبادی کی ایک بستی ہے، سمرقند سے اس کا فاصلہ بیس کیلو میٹر ہے، امام عالی مقام کے مزارِ مبارک پر حاضری دی۔ اور تقریباً دو گھنٹے وہاں قیام کیا، فاتحہ پڑھتے وقت قلب کی عجیب کیفیت ہوئی، امامِ والا مقام اور ان کی کتاب کی خصوصیات کے نقوش حافظے میں اُبھرنے لگے، اُس وقت اگر کوئی مجھ سے "امام بخاری" پر تقریر کراتا تو کہہ نہیں سکتا کس طرح کی ہوتی، آپ سفر کی ہر منزل میں یاد آئے یہاں اور بھی زیادہ یاد آئے، اُستاذِ مرحوم کی شفقتوں کا نقشہ آنکھوں میں پھر گیا، حضرتِ شاہ صاحب رح کا چہرۂ انور اُس وقت آنکھوں کے سامنے تھا، معلوم ہوتا تھا ہم سب بخاری شریف کے درس میں بیٹھے ہیں اور استاذ کی محققانہ، ناقدانہ اور بصیرت سے بھرپور تقریر سُن رہے ہیں، حقیقت یہ ہے کہ امام محمد بن اسمٰعیل بخاریؒ کے مزار پر حاضری کا شرف اس طویل سفر کا حاصل ہے، حضرت الاستاذ ہمیں پڑھا پڑھا کر دنیا سے تشریف لے گئے اور مزارِ بخاری پر حاضری میرے مُقدّر میں تھی، سمرقند میں بھی کافی مسجدیں ہیں، شاید پندرہ مساجد جامع ہوں، باقی چھوٹی چھوٹی ہیں، مسجد خواجہ عُبید اللہ احرارؒ اس وقت سمرقند کی وسیع اور پُررونق مسجد ہے، ہم نے ظہر کی نماز وہیں پڑھی اور خواجہ مرحوم کے مزار پر حاضری دی، ان ہی کی قبر کے پاس "شرح عقائد نسفی" کے مصنف اور "اصول الشاشی" کے مؤلف کی قبریں بتائی جاتی ہیں مگر یہ بات تحقیق طلب ہے۔
یہاں کی دوسری بڑی مسجد مسجد ذوالمراد یا زودِ مراد ہے، یہاں بھی نماز پڑھنے کا اور بہت سے نمازیوں سے ملنے کا اتفاق ہوا۔ نمازی ہر جگہ وہی بوڑھے، ضعیف گرے پڑے ہیں، کہتے ہیں جمعہ کے روز یہ مسجدیں نمازیوں سے پُر ہو جاتی ہیں اور عیدین میں تو سڑکوں تک نمازی ہوتے ہیں، سمرقند اسلامی تاریخ کی یادگاروں کا عظیم الشان مرکز ہے۔ دو روز میں ہم نے بہت سے آثار دیکھے، ہم نے اسد نوری بھی!

بابر اور اُلوغ بیگ کی قبروں پر جاکر عبرت حاصل کی اور قثم بن عباسؓ کے مزارِ مبارک سے روحانی فیض حاصل کیا، اور بھی کتنے ہی مقامات پر جانا ہوا یہیں اُلوغ بیگ[1] کی ہیئۃ الافلاک کا کچھ مٹا ہوا اور کچھ اُبھرا ہوا تاریخی نمونہ ہے، اس رسدگاہ کو میں بہت دیر تک دیکھتا رہا۔ قدیم آثار کے ساتھ جدید ترقیاں بھی دیکھیں۔ ہڈیوں کے مرض کا ہسپتال، لائبریری، بچّوں کی تربیت گاہ سب ہی چیزیں دیکھیں، سمرقند میں بھی ستّر فی صدی مسلمانوں سے کم نہیں ہیں، اس لئے یہاں کی زندگی میں قدرتی طور پر زیادہ دخیل ہیں، لائبریری کا عربی حصّہ خاص طور پر مخطوطات ایک نہایت مُہذب مسلمان لڑکی مُنوّرہ نے دکھائے، اشعۃ اللمعات قلمی، بُرھان شرح مواہب الرحمٰن، مشکوٰۃ شریف اور تفسیر و تاریخ کی بعض عُمدہ قلمی کتابیں دیکھیں، جلدی میں معائنہ کی چند سطریں بھی لکھ دیں، یہیں مُشترک کاشت کا فارم بھی دیکھا، اس فارم کا نام لینن آباد ہے اور یہ سمرقند سے چند کیلومیٹر کے فاصلے پر بہت بڑا میلوں میں پھیلا ہوا فارم ہے، اس کا اصل نام کالخوص ہے، عربی میں الاراضی التعادنیہ ہے، میری رائے میں موجودہ نسل میں جبر و قہر کا تصور ختم ہو چکا ہے، لوگ خوش خوش اس کام میں حصّہ لیتے ہیں اور خوش حال ہیں، ان کی کاشت کی تمام آمدنی حکومت کی ہوتی ہے، حکومت ان کے کھانے، کپڑے اور مکان کی ذمّہ دار ہے، کچھ مزید بھی دیتی ہے، ان کاشتکاروں کے پاس اپنی بھی تھوڑی تھوڑی زمینیں ہیں جو ان کی مِلک ہیں، اِن زمینوں میں یہ کاشت بھی کرتے ہیں اور باغ وغیرہ بھی لگاتے ہیں، ان کا رہنا، سہنا شہر سے الگ ہے اور ان کی زندگی خاص طرح کی ہے، یُوں ہر طرح آزاد ہیں۔ مثلاً مسلمان کاشتکار جُمعہ و عیدین کی نماز کو بے تکلف جاتے ہیں، شاید صرف اطلاع دینی ہوتی ہے، واقعہ یہ ہے کہ سوویت یونین نے روزگار کا مسئلہ پُوری طرح حل کر لیا ہے، یہاں روزگار انسانوں کو آواز دیتا ہے، آدمیوں کو روزی تلاش

[1] سلطان اُلغ بیگ مرزا سلطان شاہ رُخ مرزا کا بڑا بیٹا اور امیر تیمور کا پوتا تھا۔ ۸۱۲ھ میں اس کے باپ نے اس کو ماوراء النہر کا حاکمِ اعلیٰ بنایا، ۸۵۰ھ میں والد کے انتقال کے بعد مستقل طور پر زمامِ سلطنت ہاتھ میں لی، علم ہندسہ کا ماہر اور بہت عالم و فاضل تھا اس نے اپنے زمانۂ اقتدار میں بڑے بڑے مدرسے قائم کئے اور ان کے نصاب میں اصلاح کی بھی اور وسعت بخشی، اُلغ بیگ کی زیج کا گو بہت سے زیادہ حصّہ مٹ چکا ہے پھر بھی اس کے نقش پاک شوقین دیکھنے سے تعلق رکھتے ہیں۔

کرنے کی ضرورت نہیں، بہرحال ہم نے اس وسیع و عریض فارم کے اکثر حصوں میں بذریعہ کار چکر لگایا۔ اس کی ایک ایک چیز دیکھی، گایوں کی نسل کشی کا منظر بھی عجیب ہے، ہزاروں گائیں قطار اندر قطار کھڑی ہیں، ہر گائے کی عمر، نسل، دودھ کی مقدار، کب گابھن ہوگی، کب بچہ دے گی، کونسی گائے گابھن ہونے کے لائق ہے، کون سی ابھی چھوٹی ہے، یہ سب چیزیں آپ کو ایک پلیٹ پر لکھی اور لگی ہوئی ملیں گی، بڑے بڑے بیل علیحدہ ہیں، وہ گائے کے پاس نہیں آسکتے بلکہ ان کے مادۂ تولید سے گائیں گابھن کی جاتی ہیں۔ گویا یہ عجیب طرح کے باپ ہیں، اس تاریخی فارم کا ہیڈ مسلمان ہے، لااقل اللّٰہ قل یعنی عبداللّٰہ، ہم نے فارم ہی پر عشئی تناول کیا، دُنبہ کا بھُنا ہوا گوشت، تکے، نفیس پھل، شہدِ خالص، میں نے یہاں بھی معائنہ لکھا ہے۔ تیسرے روز سمرقند سے بخارا ہوائی جہاز سے گئے، دونوں شہروں کا فاصلہ تقریباً تین سو کیلومیٹر ہوگا، چھوٹا جہاز تھا پھر بھی پچاس منٹ میں پہونچ گیا، دن کے ایک حصہ میں بخارا رہے اور سہ پہر کو سمرقند واپس آگئے، شہر کی حالت خستہ سی ہے، چونکہ کسی ریاست کا دارالحکومت نہیں ہے اس لئے حکومت کی توجہ بھی ادھر کم ہے، یہاں بھی بہت سے آثار دیکھے، اُلغ بیگ کے مشہور مدرسہ کے علاوہ شیخ عبداللّٰہ امیر بخارا اور دوسرے اُمَراء کے مدارس بھی دیکھے، مگر یہ سب مدرسے اُجڑے ہوئے ہیں، سب سے بڑی جامع مسجد جس کو پہلے قُتیبہ بن مسلم نے لکڑیوں سے بنایا تھا اور پھر جلادی گئی تھی، بعد کو غالباً شیخ عبداللّٰہ نے اس کو تعمیر کرایا تھا، دیکھنے کے قابل مسجد ہے، اِن دنوں سوویت یونین کی حکومت لاکھوں روبل خرچ کرکے بڑے پیمانے پر اس کی مرمت کرا رہی ہے، یہ مسجد بھی ادارۂ دینیہ جلد ہی واگذار ہو جائے گی، میں نے اپنی آخری تقریر میں اِدھر توجہ بھی دلائی ہے۔ قریب ہی ایک دوسرا تاریخی مدرسہ ہے، اس میں مفتی ضیاء الدین صاحب کے "ادارۂ دینیہ" کی طرف سے اچھے پیمانے پر مدرسہ قائم ہے۔ ان دنوں مدرسہ میں تعطیلِ کلاں تھی، بخارا کے موجودہ آثارِ تاریخی میں قابلِ دید عمارت ابوبکر سامانی کے مقبرے کی ہے۔ اینٹوں کی عجیب و غریب سنگین عمارت ہے، اس کے قریب ہی چشمۂ ایوب ہے، یہاں ابوایوب سختیانیؒ اُستاذ امام بخاریؒ کی قبر ہے، ساتھ ہی ایک چشمہ اُبل رہا ہے، بخارا سے بیس پچیس کیلومیٹر پر حضرت خواجہ بہاؤالدین نقشبندؒ کا مزار ہے، مگر اُدھر کی سڑک ٹھیک نہیں تھی، [illegible] اور ہمارے

پاس وقت بھی نہیں تھا، اس وجہ سے وہاں حاضری نہ ہو سکی، تاہم معلوم ہوا ہے کہ مزار کی عمارتیں اب اچھی حالت میں ہیں، ہم لوگ شام کو سمرقند واپس آگئے اور رات کے وقت پاپیادہ سیر کی، کہیں کہیں لوگ ہمیں حیرت و استعجاب سے دیکھتے تھے، سمرقند میں نہر کے کنارے اور شہر سے دور باغ میں نفیس دعوتیں ہوئیں، ۱۲ر کی صبح کو ہم لوگ دوشنبہ کے لئے روانہ ہوگئے، دوشنبہ تاجکستان کی راجدھانی ہے اور بالکل جدید طریقہ پر آباد کیا گیا ہے، اعلیٰ درجہ کی چوڑی سڑکیں، شاداب باغ شہر کی رونق کو دوبالا کر رہے ہیں، یہاں چھوٹی نہروں کے علاوہ دو بڑی اور تیز بہنے والی نہریں ہیں، نہر وحش اور نہر دوشنبہ نہر وحش کچھ فاصلے سے اور نہر دوشنبہ پورے شہر میں جاری ہے، دوشنبہ کا ہوٹل بھی، تاشقند کے ہوٹل سے کسی طرح کم نہیں تھا، اس ہوٹل کا نام غالباً ہوٹل وحش ہے،

دوشنبہ کا جدید نام استالن آباد تھا، اب پھر وہی پرانا نام رکھ دیا گیا ہے، آب و ہوا کے لحاظ سے یہ مقام شاید سب سے عمدہ ہے، یا کم سے کم ہلکی خنکی کے اعتبار سے نمایاں ہے، یہاں ہم نے جدید چیزیں زیادہ دیکھیں اور نہر کے کنارے پر تفریح بھی خوب کی، دوشنبہ کے ہوائی اڈے سے ہم لوگ سیدھے مولانا محمد یعقوب چرخی رح کے مزار پر گئے، یہ وہی مولانا محمد یعقوب ہیں جن کی روایات آپ نے تفسیر کی کتابوں میں پڑھی ہیں اور حضرت شاہ عبدالعزیز رح تو تفسیر عزیزی میں زیادہ روایتیں انہی سے لیتے ہیں ان کے مزار کے متصل ایک وسیع مسجد بھی ہے، ہم نے ظہر اور عصر کی نمازیں یہیں پڑھیں، زار کے زمانے میں دوشنبہ ایک ویرانہ تھا، آج گلزار اور سبزہ زار بنا ہوا ہے، یہاں بڑے بڑے کارخانے بھی ہیں، سوتی کپڑے کا ایک بڑا مل ہم نے بھی دیکھا، اس کا تعلق بس دیکھنے سے ہے، یہاں بچوں کی تربیت کا ایک عظیم الشان اور لاثانی مرکز بھی ہے، "معہد تربیۃ الاطفال" اس میں ایک ہزار بچے، بغرض تعلیم و تربیت رکھے جاتے ہیں، مرکز کی ہیڈ چالیس سالہ مسلم خاتون ہیں، جنھوں نے بکمال خندہ پیشانی ہمیں مرکز کے بڑے حصے کی سیر کرائی اور اس کی خصوصیتیں بتائیں ——— یہ مرکز ایک وسیع و عریض باغ میں ہے جس میں ہر قسم کے فواکہ کثرت سے پیدا ہوتے ہیں، پورے باغ کے مالی اور نگہبان بچے ہی ہیں اور باغ کے تمام پھل بھی ان ہی کے لئے ہیں، اس مرکز کو دیکھ کر روح میں بالیدگی اور آنکھوں میں

روشنی آگئی، اس کا انتظام بھی عجیب ہے، لائق دید، تفصیل زبانی بتاؤں گا، اس شہر میں "مکتبۂ فردوسی" کے نام سے ایک عظیم لائبریری ہے، اس لائبریری میں کم سے کم ساڑھے سات لاکھ کتابیں ہیں، عمارت بھی دیکھنے کے قابل ہے۔ ہم نے یہاں عربی کی بعض نایاب قلمی کتابیں دیکھیں، حدیث، تفسیر، فقہ وغیرہ کی قلمی کتابیں بڑی بڑی رقمیں دے کر خریدی جاتی ہیں، ۲۳ر تاریخ کا جمعہ بھی ہم نے اسی شہر کی دوسری مسجد کلاں میں پڑھا، اس کے امام مولانا سید عبداللہ جان ہیں جو ادارۂ دینیہ کی طرف سے قاضی بھی ہیں، فہیم اور خلیق عالم ہیں، جمعہ کی نماز ہزاروں نمازیوں کو میں نے پڑھائی اور نماز کے بعد یا شاید پہلے فارسی میں مختصر تقریر بھی کی، لوگوں پر بہت اچھا اثر ہوا، مصافحوں کا منظر دیکھنے سے تعلق رکھتا تھا، فوٹو گرافر ہر جگہ ساتھ رہے، چنانچہ یہاں بھی بہت سے فوٹو لئے گئے، ہندوستان کی بات تو دوسری ہے مگر یہاں آکر مشرب میں توسع ہوگیا جو غالباً ناگزیر تھا، یہاں کے ایک فوٹو میں چوغے کے لباس میں ہوں اور ٹوپی بھی وہیں کی اوڑھ رکھی ہے، اسی روز شام کو "بستانِ نویسندگان" میں نہر کے کنارے تفریح کا پروگرام تھا۔ یہ پروگرام ہمارے تفریحی پروگراموں میں سب سے زیادہ دل آویز رہا، عصر، مغرب، عشا تینوں نمازیں یہیں پڑھیں، یہ دوشنبہ سے پچیس[۲۵]، تیس[۳۰] کیلومیٹر کے فاصلہ پر پہاڑوں کے بیچ میں ایک شاداب اور پُر فضا مقام ہے، یہاں نہر کا پاٹ بھی خوب چوڑا ہے اور پانی بہت تیزی سے بہتا ہے پانی اتنا شفاف تھا کہ "المارکاللجین" کی ترکیب سامنے آگئی، کھانا، پھل، چائے کبود اور چائے اسود ہر چیز سلیقے سے سجی ہوئی رکھی تھی، بہترین لکڑی کا کھلا ہوا مکان تھا جس سے نہر کا تیز رفتار پانی ٹکرا ٹکرا کر دوڑ رہا تھا۔ متعدد ادیب اور شاعر بھی شریکِ محفل تھے، بہت سے مشہور لکھنے اور کہنے والے اسی علاقے میں رہتے ہیں، میں نے "آبِ رواں" کے ساتھ "سبزۂ جواں" کی ترکیب استعمال کی تو ایک ادیب جن کا نام اس وقت ذہن میں نہیں رہا پھڑک اُٹھے، فضا کی مناسبت سے حافظ، خسرو، عرفی، فیضی، غالب، شریف خاں شیرازی، آتش قندھاری اور نظیری وغیرہ کے بہت سے اشعار بھی یاد آگئے، غرضکہ یہ مجلس بڑی ہی لطیف، سبک اور پُر مسرت رہی — ۲۴ر کو ہم لوگ پھر تاشقند واپس آگئے اور جیسا کہ لکھ چکا ہوں، دس بجے شب میں لینن گراڈ کے لئے روانہ ہوگئے — امام سید عبداللہ صاحب کی طرف سے سلام مسنون! موصوف بہت اچھے رفیق سفر ثابت ہوئے، ہر طرح کا خیال رکھتے ہیں "

ادبیات

غزل

جناب سعادت نظیر

شدتِ غم سے کوئی شام و سحر روتا ہے
آبِ زر جام میں بھر کر کوئی منہ دھوتا ہے

کوئی رہتا ہے شب و روز حسیں باہوں میں
کوئی وابستۂ زنجیرِ اَلم ہوتا ہے

فطرتِ عالمِ خاکی ہے ہمیشہ سے یہی
کاٹتا ہے وہی، جو بیج بشر بوتا ہے

آنکھیں رکھتے ہو تو نیرنگیٔ عالم دیکھو
کل ہوا کیا ہے یہاں، آج یہ کیا ہوتا ہے

ساری دنیا ہوئی بیدار، سحر ہوتے ہی
اور تو بسترِ راحت پہ پڑا سوتا ہے

زندہ وہ ہے، جو چلے وقت کی رفتار کے ساتھ
موت ہے اُس کے لئے وقت کو جو کھوتا ہے

ڈگمگاتے ہیں قدم پہلی ہی منزل میں نظیر!
آگے چلتا ہوں مگر، دیکھئے، کیا ہوتا ہے؟

نیرنگِ خیال

طالب کوئی جہاں میں ہے مال و منال کا
کوئی فریب خوردہ ہے جاہ و جلال کا

ہر لحظہ فکرِ نانِ شبینہ کسی کو ہے
ہر دم کسی کے دل میں ہے اندیشہ کال کا

دُھن رات دن کسی کو ہے حورِ بہشت کی
حسرت نصیب ہے کوئی حسن و جمال کا

بدمست ہے کوئی تو جگر تشنہ ہے کوئی
قیدی کوئی ہے حلقۂ دامِ خیال کا

القصہ جس کو دیکھئے، ہے اک عذاب میں
"آرام سے ہے کون جہانِ خراب میں؟"

تبصرے

لغاتِ گجری : مُرتبہ جناب نجیب اشرف صاحب ندوی ایم، اے، تقطیع متوسط، ٹائپ روشن، ضخامت ۲۷۳ صفحات، قیمت مجلد دس روپے، پتہ:- ادبی پبلشرز ۸ شیفرڈ روڈ بمبئی، ۸

اُردو کی ابتدا پنجاب میں ہوئی یا گجرات میں؟ اِس بحث سے قطع نظر اب اِس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اُردو کی ابتدائی تعمیر اور اُس کے ارتقا میں گجرات کا بھی بہت بڑا حصّہ رہا ہے، اس دعویٰ کے اثبات میں اب تک جو کچھ لکھا گیا ہے، زیرِ تبصرہ کتاب اُس پر ایک شاندار اضافہ ہے، اب تک عام خیال یہ تھا کہ جہانگیر کے عہد میں لغت کی ایک مخصوص شکل نصاب نامہ کی ابتدا ہوئی اور اس سلسلہ میں پہلا نصاب نامہ خالق باری یا حفظ اللسان کے نام سے لکھا گیا، اوّل تو فاضل مرتب کا دعویٰ ہے کہ خود خالق باری گجرات میں لکھی گئی ہے، اور پھر زیرِ تبصرہ کتاب جو قدیم زمانہ کے طرز کا نصاب نامہ اور فاضل مرتب کے خیال میں اُردو زبان کا پہلا لغت ہے یہ بھی گجرات میں لکھی گئی ہے اور خالق باری سے بھی اقدم ہے، کتاب کی ترتیب یہ ہے کہ پہلے عربی اور فارسی لفظ اور اُس کے بعد اُن کا ترجمہ اُردو میں لکھا جاتا ہے۔ مثلاً (۱) السکران- مست - ماتا (۲) الجن - پری - دیوتا، یہ تو متن میں ہے اس کے علاوہ حواشی ہر لفظ پر نہایت مفصل، اور پُراز معلومات ہیں اور ساتھ ہی اُن کتبِ لغت کے حوالے بھی ہیں جن سے حواشی میں مدد لی گئی ہے۔

عجیب بات یہ ہے کہ اس کتاب کا مخطوطہ فاضل مرتب کو اس حالت میں کہیں سے دستیاب ہوا کہ اس پر نہ مصنّف کا نام تھا اور نہ محشی کا، اور نہ یہ ہی معلوم ہو سکا کہ یہ حواشی خود مصنّف نے لکھے ہیں یا کسی اور نے، البتہ نسخہ کی کتابت کی تاریخ (۱۱۵۱ھ) آخر میں درج ہے، پھر یہ نسخہ دنیا میں ایک ہی ہے اب تک تلاشِ بسیار کے باوجود کسی دوسرے نسخہ کا پتہ نہیں چل سکا ہے، لیکن ان تمام موانع اور دقتوں کے باوجود پروفیسر سید نجیب اشرف صاحب ندوی نے جن کا قدیم اُردو زبان اور لغت کا مطالعہ بہت وسیع اور

محققانہ ہے اس کتاب کو بڑی قابلیت سے اڈٹ کیا اور اس پر ایک طویل فاضلانہ مقدمہ لکھا ہے جس میں اس کتاب کی لسانی خصوصیات اور اُردو زبان میں لُغت نویسی کی تاریخ پر مبصرانہ اور ناقدانہ کلام کیا ہے۔ موصوف کا ارادہ اس کتاب کا تکملہ لکھنے کا بھی ہے جس میں موضوعِ بحث کے مختلف گوشوں پر مفصل گفتگو ہوگی، اُردو لسانیات کے موجودہ ذخیرہ میں یہ کتاب بڑا قابلِ قدر اضافہ ہے جس پر فاضل مُرتب شکریہ کے مستحق ہیں،

دکھنی (قدیم اُردو) کے چند تحقیقی مضامین، از جناب نصیرالدین صاحب ہاشمی، تقطیع خورد، ضخامت ۲۰۱ صفحات، کتابت وطباعت بہتر، قیمت مجلّد تین روپے، پتہ:- آزاد کتاب گھر، کلاں محل، دہلی۔

فاضل مصنف دکھنی زبان اور اُس کے ادب کے نامور محقق ہیں اور اس سلسلہ میں چند کتابوں کے علاوہ متعدد مقالات شائع کرچکے ہیں، یہ کتاب اسی نوع کے مضامین کا مجموعہ ہے، ان مضامین میں دکھنی ادب کو تین ادوار میں تقسیم کرکے یہ بتایا گیا ہے کہ کس دَور میں دکھنی ادب کا موضوع کون کون سے مضامین رہے ہیں، ان کی تعیین وتشخیص کے بعد ادب کے خاص خاص موضوعات کے نمونے پیش کئے اور اُن سے تعارف کرایا ہے، چنانچہ نمبر ۲ میں سیرت النبیؐ (۳) قصص الانبیاء (۴) نیچرل شاعری یہ سب مضامین اسی سلسلہ کی کڑیاں ہیں، پانچویں اور چھٹے مضمون میں علی الترتیب سلطان علی عادل شاہ ثانی (از ۱۰۶۷ھ تا ۱۰۸۳ھ) اور سلطان عبداللہ قطب شاہ (از ۱۰۳۵ھ تا ۱۰۸۳ھ) کی اُردو شاعری پر گفتگو کی گئی ہے، ساتواں مضمون لیلیٰ مجنون کی داستانوں پر ہے۔ اس سلسلہ میں فاضل مصنف نے معلوم نہیں یہ کس طرح لکھ دیا "خود عربی میں ان کے متعلق کوئی داستان نہیں لکھی گئی ہے"۔ حالاں کہ لیلیٰ (عامریہ) اور مجنون (قیس عامری) کا تذکرہ عربی ادب کی کتابوں میں موجود ہے۔ نثر میں بھی اور نظم میں بھی، اور خود مجنوں نے اپنے اشعار میں جگہ جگہ لیلیٰ کا نام لیا ہے مثلاً ایک جگہ کہتا ہے۔

فواللہ یا ظبیات القاع قُلْنَ لنا ؛ الیلای منکنّ ام لیلی من البشر

آٹھواں مضمون حضرت امام حسین کے بھائی محمد بن الحنفیہ سے متعلق منظوم داستانوں پر ہے مگر تعجب ہے کہ ہر جگہ نام غلط لکھا ہے یعنی محمد بن الحنفیہ "آخری مضمون دکھن کی ایک صاحب دیوان شاعرہ پر ہے، تمام مضامین تحقیق اور کاوش سے لکھے گئے ہیں اور پُر از معلومات ہیں، دکھنی ادب پر ریسرچ کرنیوالے

کے لئے ان کا مطالعہ ضروری ہے۔

الفخری ترجمہ:۔ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواردی، تقطیع متوسط، ضخامت ۴۰۶ صفحات۔ کتابت وطباعت بہتر، قیمت مجلّد پانچ روپے پچیس پیسے،

پتہ:۔ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ پاکستان کلب روڈ۔ لاہور۔

ابن طقطقی چھٹی صدی ہجری کے اواخر اور ساتویں صدی کے اوائل کا مشہور مؤرخ ہے۔ اُس کی تاریخ جو الفخری کے نام سے معروف ہے اگرچہ مختصر ہے مگر جامع ہے۔ اُس کا عام اندازِ تاریخ نگاری اپنے سے پیشتر مورخین کے انداز سے ایک بڑی حد تک جداگانہ ہے۔ وہ غیر ضروری واقعات کو نظر انداز کر کے صرف انہیں واقعات کو بیان کرتا ہے جنھیں وہ اُس عہد کی تاریخ کے اہم عناصر ترکیبی سمجھتا ہے، اگرچہ مذہباً اثنا عشری ہے لیکن حضرت امیر معاویہ اور عمرو بن العاص کے ناموں کے ساتھ رضی اللہ عنہ لکھتا ہے، پھر اُس پر لطف یہ کہ اُس کا اندازِ نگارش بڑا سبک اور لطیف ہے جس میں رنگینی بھی ہے اور نکھار بھی اور جگہ جگہ اشعار کی پیوندکاری اُس میں اور اضافہ کر دیتی ہے، اس کتاب کے علاوہ مقدمہ کے دو حصے ہیں پہلے حصہ میں مصنف نے امورِ سلطانی اور فرماں رواؤں کی سیاسیات اور اُن کے صفات وخصوصیات پر بڑی دل چسپ اور دل نشین گفتگو کی ہے اور دوسرے حصہ میں خلافتِ راشدہ سے لیکر اپنے عہد یعنی زوالِ خلافتِ بنی عباس تک کی مختلف حکومتوں کے حالات وواقعات بیان کئے ہیں، زیرِ تبصرہ کتاب اُسی کا اُردو ترجمہ ہے جو اس قدر شگفتہ اور رواں ہے کہ ترجمہ بالکل نہیں معلوم ہوتا اور کتاب کو ایک مرتبہ شروع کرنے کے بعد اُس کو ختم کئے بغیر ہاتھ سے رکھنے کو جی نہیں چاہتا، شروع میں فاضل مترجم کے قلم سے ایک مقدمہ بھی ہے جو اگرچہ مختصر ہے مگر بجائے خود افادیت کا حامل ہے اس میں ابن طقطقی کے حالات کے علاوہ تاریخ نگاری اور عصبیت کے موضوع پر جو گفتگو کی گئی اور الفخری کے انگریزی ترجمہ کے بعض اغلاط پر جو روشنی ڈالی گئی ہے وہ بڑی بصیرت افروز ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مولانا نے اس ترجمہ کے ذریعہ اُردو زبان کے مترجمین کے لئے ایک مثال قائم کی ہے۔

فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر: از مولانا محمد تقی امینی، تقطیع خورد، ضخامت ۲۵۸ صفحات ٹائپ باریک مگر روشن، قیمت مجلد عنہ روپیہ، پتہ:- ادارۂ علم وعرفان' اللہ رکھا بلڈنگ اجمیر راجستھان

اسلامی فقہ وقانون کی تدوینِ جدید کی ضرورت کا احساس اس زمانہ میں اس قدر عالمگیر ہے کہ ہر ملک میں اس موضوع اور اُس کے مختلف پہلوؤں اور گوشوں پر کثرت سے کتابیں لکھی جارہی ہیں اور مقالات شائع ہورہے ہیں، مصر نے تو چند برسوں میں ہی اس قدر عظیم الشان لٹریچر مہیا کردیا ہے کہ اسے دیکھ کر مسرت کے ساتھ حیرت بھی ہوتی ہے اور اس ملک کے اربابِ قلم کی داد بیساختہ دینی پڑتی ہے، اُردو میں بھی اس موضوع پر بہت کچھ لکھا جاچکا ہے اور سلسلہ برابر جاری ہی ہے لیکن زیرِ تبصرہ کتاب جس قدر جامع اور مدلّل ہے غالباً اُردو میں اب تک ایسی کوئی کتاب نہیں لکھی گئی، اس میں فاضل مصنف نے فقہ کے مآخذ یعنی قرآن وسنت، اجماع، قیاس، استحسان، مصالح مرسلہ، شرائع قدیمہ، عرف ان سب پر الگ الگ مبسوط ومفصل بحث کرکے فقہ کے عام اصول وکلیات اور اُن سے استدلال کے طریقوں پر بڑی سیر حاصل اور مدلل گفتگو کی ہے، شروع میں فقہ کے مفہوم، اُس کے تدریجی ارتقاء اور تدوین وترتیب پر اور آخر میں فقہاء کے اختلافات اور اُن کے اسباب پر فاضلانہ کلام کیا گیا ہے، غرض کہ کتاب کو پڑھ کر اسلامی فقہ کی پُوری تصویر نظر کے سامنے آجاتی ہے کہ قرآن وسنت سے احکام کا استنباط واستخراج کیوں کر ہوتا ہے؟ اُس کے اصول وضوابط کیا ہیں؟ احکام میں کن کن چیزوں کی رعایت اور کن مصالح ومقاصد کا لحاظ ہوتا ہے۔ اور زمان ومکان کے حالات کے زیرِ اثر احکام میں کہاں کہاں اور کتنا تغیر وتبدل پیدا کیا جاسکتا ہے اور اُس تغیر کی نوعیت کیا ہوگی! اب یہ فقیہ اور مجتہد کا کام ہے کہ وہ ان حدود کو اور اُن کی ملی جلی قدروں کو پہچانے اور اُن کی روشنی میں کوئی فیصلہ کرے اور فقہا کے اختلافات کا عام سبب یہی ہے کہ ان حدود کی تعیین میں اتفاق نہیں ہوتا، مثلاً جو چیز ضرورتاً مباح ہوتی ہے وہ بقدرِ ضرورت ہی ہوتی ہے، یہ ایک اصل ہے مگر اس کے باوجود اختلاف ہے، اور بعض فقہائے حنفیہ کی رائے ہے کہ مضطر کے لئے جب خنزیر یا میتہ جائز ہوگیا تو اب اس کے لئے بکری اور خنزیر دونوں برابر ہیں اور اس بنا پر مضطر پر خنزیر کا کھانا جان بچانے کے لئے ایسا ہی فرض ہے جیسا کہ کسی حلال جانور کا کھانا، چنانچہ اگر اُس نے

نہیں کھایا اور جان دے دی تو یہ خودکشی ہوگی، دوسرا مسئلہ اس پر یہ متفرع ہوا کہ جب مضطر کے لئے حرام جانور مثل حلال جانور کے ہوگیا۔ تو جس طرح حلال جانور کے لئے کوئی مقدار اور کمیت مقرر نہیں ہے اس کے لئے بھی نہیں ہوگی، بہرحال یہ کتاب ضرور مطالعہ کرنی چاہئے، اس سے نظر میں وسعت پیدا ہوگی، اور عام مسلمانوں کو بھی اندازہ ہوگا کہ احکام میں تغیر و تبدل کی کیا نوعیت ہوتی ہے !

مسئلۂ اجتہاد پر تحقیقی نظر: تقطیع خورد، ضخامت ۱۶۰ صفحات، کتابت و طباعت بہتر قیمت مجلد تین روپیہ، مذکورۂ بالا پتہ پر ملے گی !

یہ کتاب بھی مولانا محمد تقی امینی کی زائیدۂ قلم ہے، اس میں اجتہاد کی حقیقت، اس کی تاریخ، اقسام، مجتہد کے لئے ضروری اوصاف و کمالات، اجتہاد کا سرچشمہ، اس کی ضرورت و اہمیت وغیرہ پر مفصل و مبسوط کلام کیا گیا ہے، اور چونکہ دراصل یہ پہلی کتاب کا تکملہ ہی ہے اس لئے اس میں متعدد مضامین مکرر ہوگئے ہیں، مگر یہ تکرار ناگوار نہیں ہوتی بلکہ بڑی حد تک قند مکرر کا مزہ دیتی ہے، اور اس لئے لائق مطالعہ ہے !

برہان

جلد ۵۱ | جمادی الثانی ۱۳۸۳ھ مطابق نومبر ۱۹۶۳ء | شمارہ ۵

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

افسوس ہے نومبر کی ۲ر تاریخ کو ہماری جماعت دیو بند کے ایک نامور رکن مولانا حکیم سید محفوظ علی صاحب نے کم و بیش ستر برس کی عمر میں دیو بند میں داعی اجل کو لبیک کہا اور رہگزائے عالم آخرت ہوگئے۔ موصوف دار العلوم دیو بند کے فارغ التحصیل تھے اور علوم عقلیہ و نقلیہ دونوں میں کسی میں کم اور کسی میں زیادہ پختہ استعداد رکھتے تھے۔ فراغت کے بعد کچھ دنوں مدرسہ میں بحیثیت معین المدرسین چند ابتدائی کتابوں کا درس بھی دیا۔ مگر طبیعت میں فن طب کی طرف شدید میلان پیدا ہوا تو دلی کے نامور طبیب حکیم عبد الوہاب عرف نابینا مرحوم کی خدمت میں چند سال رہ کر اس شوق کی تکمیل اس خلوص محنت اور انہماک سے کی کہ علماً و عملاً ایک ممتاز صاحبِ فن اور استاد کے لائقِ فخر و معتمد علیہ تلمیذ رشید بن گئے۔ اب دلی سے رخصت ہوکر دیو بند میں بھی انہوں نے مطب جمایا تو چند ہی مہینوں میں ان کے حذاقتِ فن اور دستِ شفاء کی شہرت دور دور تک پہنچ گئی۔ اور ان کا مطب مرجع خواص و عوام ہوگیا۔ فنی کمال و مہارت کے علاوہ اخلاقی اعتبار سے بھی بڑے خلیق و متواضع۔ خوش طبع و خندہ رو اور غیرت و خودداری کے ساتھ حد درجہ مخلص و بے لوث انسان تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جس توجہ سے وہ مریضوں کا علاج کرتے تھے اسی توجہ اور خلوص سے طلباء کو طب کا درس خالصتہً لوجہ اللہ دیتے تھے۔

حضرت شاہ صاحب رحمتہ اللہ علیہ کے قریبی عزیز تھے۔ اس تعلق سے ہم خدام بارگاہ انوری کے ساتھ غیر معمولی شفقت و محبت اور التفات و توجہ کا معاملہ کرتے تھے۔ ان خدام میں راقم سب سے کم عمر بھی تھا اور کم مایہ بھی۔ مگر ان کا جوش التفات وکرم ان حدود کی پروا نہیں کرتا تھا ہم سب اُن کو اپنا مخدوم و محترم مانتے تھے اور وہ ہمارے ساتھ بالکل عزیزوں کا سا برتاؤ کرتے تھے۔

گذشتہ اکتوبر کی ۲۸ر تاریخ کو ایک کمیٹی کی میٹنگ کے سلسلہ میں دیوبند جانا ہوا تو عیادت کی غرض سے مرحوم کے مکان پر بھی حاضری ہوئی۔ وہاں یہ دیکھ کر طبیعت دھک سے رہ گئی کہ وہ نہایت قوی ہیکل اور عظیم الجثہ ماہر فن طبیب جس کے دستِ شفا سے ہزاروں مایوس العلاج مریض صحت یاب ہو گئے تین دن سے فالج کے شدید حملہ کے باعث مسلسل غشی کے عالم میں پڑا تھا اور صرف ایک سانس تھا جو تیزی سے چل رہا تھا۔

طبعاً شاہ خرچ واقع ہوئے تھے۔ جو آتا تھا خرچ کر ڈالتے تھے۔ بیسیوں غریبوں محتاجوں کی امداد مستقل طور پر کرتے تھے۔ خود زندگی سادہ تھی۔ روپیہ پیسہ کی قدر کبھی نہ جانی۔ اب ایسے غریب پرور فیاض طبع اور ماہر فن طبیب کہاں ملیں گے۔ اللھم اغفر لہ و برد مضجعہ۔

پچھلے دنوں مسلم پرسنل لا میں ترمیم و تنسیخ کے سلسلہ میں جو ہنگامہ ہوا اس کا بھلا ہو کہ ہمارے علما کو وقت کے اہم اور شدید تقاضوں کو پورا کرنے کی طرف توجہ ہوئی۔ اگرچہ وقت بہت کافی گزر چکا ہے تاہم کسی کارِ خیر کا آغاز جب بھی ہو جائے غنیمت ہے۔ خوشی کی بات ہے کہ اس سلسلہ میں پہلے جمعیتہ علماء ہند نے اپنی مجلسِ عاملہ کی میٹنگ میں اس اہم مسئلہ پر گفتگو کر کے ایک سب کمیٹی بنائی جو اگرچہ کوئی مستقل نوعیت نہیں رکھتی۔ تاہم جدید مسائل کو سمجھنے کی کوشش کی طرف ایک قدم ہے اور اس لئے قابلِ تحسین ہے۔ اس کے بعد یکم ستمبر کو مولانا ابوالحسن علی میاں کی دعوت پر مختلف جماعتوں اور اداروں کے منتخب نمائندوں کا ایک اجتماع ندوۃ العلماء میں ہوا۔ اس میں کافی غور و خوض اور بحث و گفتگو کے بعد یہ طے پایا کہ چند حضرات پر مشتمل ایک کمیٹی مجلس تحقیقات شرعیہ کے نام سے بنادی جائے جو وقت کے جدید مسائل و معاملات پر غور و خوض

کر سکے ان کے بارے میں مسلمانوں کو کوئی راستہ دکھا سکے۔ چنانچہ مجلس قائم ہو چکی ہے۔ اور اس میں کام کرنے کے لئے ہمارے فاضل دوست مولانا محمد تقی امینی کا تقرر بھی فوراً عمل میں آگیا ہے۔ مولانا موصوف اس اہم کام کی صلاحیت کس حد تک رکھتے ہیں اس کا اندازہ موصوف کی متعدد تصنیفات سے بخوبی ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اس مجلس نے باقاعدہ کام شروع کر دیا ہے۔ اور اس کی موجودہ رفتار بڑی حد تک حوصلہ افزا ہے۔ اگرچہ اس میں شبہ نہیں کہ اصل منزل بہت دور دراز اور راستہ پُرخطر ہے اور اس لئے ابھی مذکورہ بالا دونوں کمیٹیوں کے مستقبل کے متعلق قطعی طور پر کوئی پیش گوئی نہیں کی جاسکتی تاہم اگر جدید مسائل پر غور و خوض کے بعد علماء کی یہ جماعت ان مسائل کے مختلف پہلوؤں کی شرعی حیثیت کو واضح کرنے میں کامیاب ہو گئی تو خواہ ان کے بارے میں کوئی متفقہ فیصلہ مہیا نہ ہو محض یہ وضاحت بھی کچھ کم مفید نہیں ہوگی جس طرح مختلف مسالک فقہ نے مسائل میں توسّع کا دروازہ کھول دیا ہے۔ ان کوششوں کا نتیجہ کم سے کم یہ ضرور ہوگا کہ عام مسلمانوں کو جدید مسائل کے بارے میں کسی نہ کسی جماعت کے شرعی فیصلہ پر عمل کرنے کا موقع ملے گا اور موجودہ بے خبری اور لاعلمی کا پردہ چاک ہو جائے گا۔

البعث الاسلامی لکھنؤ کی تازہ اشاعت سے یہ معلوم کر کے بڑی مسرت ہوئی کہ لندن یونیورسٹی اور اڈنبرا یونیورسٹی نے اپنے یہاں پی۔ ایچ۔ ڈی میں داخلہ کیلئے ندوۃ العلماء کی سند کو تسلیم کر لیا ہے۔ اور ایک ندوی طالب علم کا لندن یونیورسٹی کی پی۔ ایچ۔ ڈی کلاس میں داخلہ ہو بھی گیا ہے۔ اسطرح امید ہے مشرق و مغرب میں علمی اور اسلامی افکار کے تبادلہ کا موقع ملے گا اور اس بناء پر دونوں ایک دوسرے سے قریب ہو سکیں گے۔ سخت ضرورت ہے کہ ہمارے مدارس عربیہ کے ذمہ دار حضرات بھی وقت کے جدید تقاضوں کو محسوس کریں اور اپنے مدارس کے نصاب تعلیم و طرزِ تعلیم میں ایسا تغیر و تبدل کریں کہ یہاں کے فارغ التحصیل علماء دنیا کے مختلف گوشوں میں اسلام کی دعوت و تبلیغ کی ضرورتوں کو باہمہ وجوہ خوش اسلوبی کے ساتھ انجام دے سکیں۔

قسط دوم :-

جدید اسلامی قانون سازی کے مسائل

پروفیسر جوزف شاخت

ترجمہ

از جناب مولوی فضل الرحمٰن صاحب ایم اے، ایل، ایل. بی (علیگ) مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

اسلامی قانون کی تشکیل کے اعتبار سے اہم ترین دور پیغمبرِ اسلام (علیہ الصلوٰۃ والتسلیم) کی حیاتِ مبارکہ کے بجائے پہلی صدی ہجری کا نصف آخر (٦٧٠ - ٧٢٠ م) ہے، یہ فقہ اسلامی کی پیدائش کا زمانہ ہے، اس دور میں جو دمشق کے اموی خلفاء کا عہدِ حکومت ہے اس کٹھالی میں جس میں اسلامی قانون تیار کیا جارہا تھا دو انتہائی اہم اجزاء کا اضافہ کیا گیا، یہ اجزاء اموی حکومت کے انتظامی قواعد و ضوابط اور مفتوحہ علاقوں کے تصورات اور رسوم و رواج تھے [1]

---

[1] تفصیلات کے لئے دیکھئے میری کتاب ORIGINS OF MUHAMMADAN JURISPRUDENCE (تشریع اسلامی کے مآخذ) تیسرا ایڈیشن، آکسفورڈ ١٩٥٩ء، ص ١٩٠ - ٢١٣ اور میرے مقالات مطبوعہ J. COMPARATIVE LEGISLATION (مجلہ تقنین تقابلی) - ١٩٥٠، نمبر ٣ - ٤، ص ٩ - ١٦ (طبع مکرر مع بعض اضافات در MÉMOIRES DE L'ACADEMIE INTERNATIONALE DE DROIT COMPARE [مجلہ اکادمی بین الاقوامی مجلس قانون تقابلی کی یادداشتیں] iii/٤، روم ١٩٥٥ء، ص ١٢٤ - ١٤١)، و در HISTOIRE DE LA MÉDICINE (تاریخ طب) جلد ٢، پیرس ١٩٥٢، نمبر ٥، ص ١١ - ١٩، و در CONVEGNO "VOLTA" جلد ١٢، روم ١٩٥٧، ص ١٩٧ - ٢٣٠ -

وہ عامل جس نے ان مختلف اجزا کو یکجان کر کے ایک ہم جنس وحدت کی شکل عطا کی پہلی صدی ہجری کے اواخر اور دوسری صدی ہجری کے اوائل کے عراقی، شامی اور مدنی فقہاء کی مساعی تھیں، یہ فقہاء اصطلاحی معنی میں کوئی تربیت یافتہ اور پیشہ ور قانون داں نہ تھے بلکہ یہ وہ لوگ تھے جنھیں حقیقی اسلامی طرز زندگی سے ایسا زبردست لگاؤ تھا کہ وہ اپنے فارغ اوقات میں نہ صرف انفرادی بلکہ اجتماعی طور پر بھی اپنے ہم مذاق احباب سے بحث وتمحیص کی صورت میں اس موضوع پر انتہائی سنجیدگی سے غور وفکر کرتے تھے، ان حضرات نے اپنے دور کی انسانی زندگی کے سارے پہلوؤں کا مع قانونی پہلو کے جائزہ لیا، قانون میں مذہبی اور اخلاقی تصورات کو سمویا، اسے اسلامی معیاروں کا تابع بنایا، اور قانون کو فرائض وواجبات کے اس مجموعے میں داخل کر دیا جن کی بجا آوری مذہبی حیثیت سے ہر مسلمان کے ذمہ ضروری ہے، اپنی اس جدوجہد کے ذریعے انھوں نے کہیں زیادہ وسیع پیمانے اور انتہائی مفصل طور پر وہی کام سر انجام دیا جو پیغمبر اسلام (علیہ الصلوٰۃ والتسلیم) نے مدینے کے ابتدائے اسلامی معاشر کے لئے قرآن کی شکل میں کیا تھا، وہ اسلامی معیار جن کا انطباق ان فقہا نے کیا، قرآن اور جس چیز کو وہ سنت نبوی سمجھتے تھے، دونوں کے نہ صرف مشمولات بلکہ مضمرات سے بھی کہیں آگے تھے، انھوں نے تصورات اور اداروں کے اس مرکزی مغز کو تخلیق کیا جسے مسلمان عموماً اور عربی زبان بولنے والے خصوصاً خالص اسلامی سمجھتے ہیں۔

فقہائے متقدمین کی مساعی کا ایک پہلو تو یہ ہے کہ انھوں نے اس دور کے خام مواد کو اسلامیا دیا، ان مساعی کا دوسرا پہلو جو پہلے کے لئے متمم و مکمل کی حیثیت رکھتا ہے، استدلال اور نظم وترتیب پیدا کرنے کا رجحان ہے، یہ دونوں آپس میں بڑا قریبی ربط رکھتے تھے، قانونی مواد پر بعض عام اسلامی معیاروں کو نافذ اور منطبق کرنے کا کام خود اس مواد کی تنظیم وترتیب کا تقاضا کرتا تھا، اس طرح کے بعض اصول جو بنیادی طور سے اخلاقی ہیں مگر جنہیں اعلیٰ درجے کے مصطلح قانونی معیاروں کی شکل عطا کی گئی اور جو اسلام کے پورے قانون عقود والتزامات CONTRACTS AND OBLIGATIONS پر چھائے ہوئے ہیں یہ ہیں: حقوق اور عقود کی حرمت کا لحاظ پاس کرنا، ہر قسم کے مخاطرے (UNCERTAINTY) کی حرمت، دولت کے ناجائز حصول کی تحریم جس میں سود کا الغاء بھی شامل ہے، فقہ اسلامی کی پیدائش کسی سابقہ وجود رکھنے والے اسلامی قانون سے نہیں ہوئی جیسے کہ رومی فقہ ایسے رومی قانون سے پیدا ہوا تھا جو اس سے پہلے وجود میں آ چکا تھا، اس کے برخلاف اسلامی قانون کی تخلیق

فقہ اسلامی نے عرف وعادۃ، انتظامی ضوابط اور دوسرے بہت سے اجزا سے خود کی اور اسلامی قانون درحقیقت نام ہے فقہاء اسلام کی تسلیم شدہ آراء کے کلی مجموعے کا، اسلامی قانون انسان کو قانون سازی کا حق نہیں دیتا، وہ اُن احکامِ الٰہی کی فقہی تعبیر ہے جو اپنی مکمل اور آخری شکل میں رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) پر نازل فرما دیئے گئے، وہ اپنی اس خصوصیت کو ہمیشہ برقرار رکھنا چاہتا ہے، جہاں تک قانون کے نظریئے کا تعلق ہے حکومت کو صرف اتنا حق ہے کہ وہ قانونِ مقدس کی مقرر کردہ حدود کی پابندی کرتے ہوئے ایسے انتظامی قواعد وضوابط بنا سکتی ہے جو ازروئے واقعہ اس قانون سے متصادم نہ ہوں لیکن ایک مورخ اس بات کو خوب جانتا ہے کہ حقیقت یہ ہے کہ خلفاء اور دوسرے دنیوی حکمرانوں نے قانون سازی کی ہے، لیکن قانونِ مقدس کی حرمت وعظمت کے پیشِ نظر انھوں نے اپنے اس فعل کو ہمیشہ انتظام کا نام دیا اور اس قانونی مفروضے کو قائم رکھا کہ اُن کے وضع کردہ قوانین کا مقصدِ وحید "اسلامی قانون کا انطباق" اس کے لئے تکملہ وضمیمہ کی فراہمی اور اس کا نفاذ ہے' اور یہ کہ وہ اس فعل کو ان حدود کے اندر رہ کر سرانجام دے رہے ہیں جن کی پابندی وضعِ قوانین کے سلسلے میں حکمراں کے لئے لازمی ہے، اس سب کی حیثیت مقدس قانونی مفروضے سے زیادہ نہیں۔ عرفی قانون (CUSTOMARY LAW) کو ایک طرف رکھئے خود مذہبی قانون اور سیکولر انتظامی قواعد وضوابط تک کے درمیان جو غیر فیصلہ کن کشمکش چلی آرہی ہے اس نے اسلامی قانون کی پوری تاریخ کو اپنے نرغے میں دبا رکھا ہے۔

اگرچہ فقہ اسلامی نے جس خام مواد پر عمل کیا تھا وہ بے حد مختلف الاصول عُرف وعادات پر مشتمل تھا، لیکن اس کے باوجود وہ عرف وعادات کو قانون کا سرکاری ماخذ تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں، البتہ دورِ آخر کے فقہ اسلامی نے مراکش میں جہاں وہ باقی اسلامی دنیا کے مقابلے میں نسبۃً علیحدگی میں پروان چڑھا واقعی حقائق وحالات کی اہمیت کو تسلیم کیا ہے لیکن متقدمین فقہاء کے قدیمی مستخرجہ مسائل میں ردوبدل کرنے کے بجائے وہاں یہ صورت اختیار کی گئی کہ پہلے اس بات کو تسلیم کیا گیا کہ واقعی حالات ایسے ہوگئے ہیں کہ فقہ کے خالص نظریۂ عمل کا جامہ پہنانا ممکن نہیں رہا ہے، دوسرے یہ کہ عمل کو ہر قید وبند سے آزاد کردینے سے یہ بہرحال بہتر ہے کہ اسے ممکن حد تک قابو میں رکھنے کی کوشش کی جائے تیسرے یہ کہ دانشمندی کا تقاضہ ہے کہ نظریئے کے گرد اگرد

ایک طرح کا حفاظتی علاقہ قائم رکھا جائے، چنانچہ ازمنۂ وسطیٰ کے آخری دور اور عصرِ جدید کے اسلامی فقہ نے مراکش میں اس اصول کا اعلان کیا کہ "عدالتوں کے عمل (یعنی قضاء قاضی) کو مستند ترین فقہی مسائل پر ترجیح دی جائے گی" اور ایسے متعدد اداروں کو تسلیم کر لیا گیا جو خالص نظریے سے دور کا واسطہ بھی نہیں رکھتے۔
علاوہ بریں حالانکہ یہ ایک تضاد معلوم ہوتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ اس فقہ کو مسائل کے مثبت حل کی بہ نسبت منہاج سے کہیں زیادہ دلچسپی ہے، چنانچہ آج بھی اسلامی دنیا کے اس شدید ترین روایت پسند گوشے میں انفرادی آراء کا ایک حیرت انگیز تنوع ملتا ہے حالانکہ اس کے پہلو بہ پہلو عرف و عادۃ کو اسلامی معیاروں کا محکوم بنانے کا جذبہ و رجحان ہمیشہ کی طرح آج بھی اتنا ہی طاقت ور ہے[1] اصول پر جمے رہنے اور فروعات میں توسع برتنے کے بارے میں مراکش کے قدامت پسند علماء مستقبل کے کسی بھی اسلامی قانون کے مصلح کے لئے مثال کا کام دے سکتے ہیں۔

مراکش کے علمائے متاخرین نے عمل کو جو اہمیت دی اس نے قدیم فقہ کے مغز پر مشکل ہی سے کوئی اثر ڈالا۔ لیکن برطانوی ہند (آج کے ہند و پاکستان) میں فقہ اسلامی کے ارتقاء کی نوعیت نے اس پر عمیق ترین اثرات چھوڑے۔ ۱۷۷۲ء میں جب ایسٹ انڈیا کمپنی نے حاکمانہ حقوق و اختیارات اپنی تجارتی کوٹھیوں کے باہر بھی استعمال کرنے کا فیصلہ کیا تو اس وقت مسلمانوں کو اسلامی قانون کے ان اداروں کے تحفظ کی ضمانت دی گئی جو عائلی قانون، وراثت اور دیگر مذہبی معاملات سے متعلق تھے[2] یہ ضمانت اس وقت سے لے کر آج تک موجود ہے۔ خالص نظریئے کے لحاظ سے پورے اسلامی قانون کو، جس میں بقایا دیوانی قانون، فوجداری قانون اور قانون شہادات سبھی کچھ شامل ہیں، ایک مذہبی معاملہ قرار دینا پڑے گا[3] لیکن انیسویں صدی کے دوران جب

---

[1] دیکھئے: جے برک ESSAI SUR LA METHODE JURIDIQUE MAGHRÉBINE : (BERQUE) (مغرب کے قضائی منہج پر ایک مقالہ)' رباط ۱۹۴۴؛ یہی مقالہ بعنوان 'عمل' (۳) انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (طبع جدید)

[2] مثلاً وقف۔ [3] ہندوستان میں شروع کے برطانوی جج، جو مسلمان ماہرین فقہ کے مشورے سے کام کرتے تھے جو ظاہر ہے اپنی جگہ خالص فقہی مسائل کا اجراء کرنا چاہتے تھے، یہ جج شال کے طور پر تحریری شہادت تک کو رد کرنے میں گریز نہ کرتے تھے جو چاہے خالص نظریئے کے مطابق قابلِ قبول نہ سہی تاہم عمل کے لحاظ سے بہت پہلے اسلامی قانون میں قابلِ قبول قرار دی جا چکی تھی کبھی کبھی یہ برطانوی جج چوری کے لئے قطعِ ید تک کی سزا دے دیتے تھے۔

موخرالذکر کوششوں سے اسلامی قانون کو بے دخل کر کے ان قوانین کو جاری کیا گیا جن کا سرچشمہ برطانوی قانون تھا تو اس وقت اس اقدام کے خلاف کوئی قابلِ ذکر احتجاج مسلمانوں کی طرف سے نہیں ہوا۔ فقہ اسلامی کے نظام کے لحاظ سے یہ انحراف اس خاموش تغافل و اغماض سے کہیں زیادہ اہم تھا جو بہت سے مسلمان ممالک میں فقہ کی طرف سے ابتدائی ازمنۂ وسطیٰ کے بعد سے برتا جا رہا تھا، یہ طرزِ عمل اس بات کو ظاہر کرتا تھا کہ ملّتِ اسلامیہ کے ایک اہم اور بڑے حصے (ہندوستانی مسلمان) کی قیادت نے سیکولر قانون کے تصور کو قبول کر لیا ہے۔ سنہ ۱۸۶۴ء میں برطانوی ہند میں ججوں نے قاضیوں کی جگہ لے لی، اس سے پہلے یہ ہوتا تھا کہ ججوں کی امداد کے لئے افسرانِ قانون 'LEGAL OFFICERS' مقرر کئے جاتے تھے جن کا انتخاب مسلمان علماء میں سے ہوتا تھا۔ یہ علماء دراصل مفتی ہوتے تھے اور ان کا کام یہ تھا کہ مقدمات کے فیصلوں کے لئے ججوں کو فقہِ اسلامی کے مسائل سے باخبر رکھیں، مرورِ زمانہ کے ساتھ برطانوی ہند کے مسلمان علاقوں کے لئے ججوں کے عہدوں پر زیادہ تر ہندوستانی مسلمانوں کا ہی تقرر ہونے لگا، ان ججوں کا سرمایۂ تربیت اور مبلغِ علم صرف انگریزی قانون ہوتا تھا، چنانچہ انگریزی قانونی تصورات مثلاً نظیر، رواجی قانون (COMMON LAW)* اور نصفت و معدلت (EQUITY) کے معمولی اصول اس اسلامی قانون میں زیادہ سے زیادہ راہ پاتے گئے جس کا نفاذ ہندوستان میں ہو رہا تھا، آخری اہم بات یہ ہے کہ مرافعے (اپیل) کی آخری عدالت کی حیثیت سے پریوی کونسل کے اختیارات قانون کو متاثر کئے بغیر نہیں رہ سکتے تھے، قانون سازی کے ذریعے لائی ہوئی تبدیلیوں (مثلاً صغرسنی کی شادی کو غیر قانونی قرار دینا) کی بہ نسبت، جن کی تعداد کچھ زیادہ نہیں رہی، مذکورہ بالا طریقے سے برطانوی ہند میں اسلامی قانون رفتہ رفتہ ایک ایسے مستقل حیثیت رکھنے والے قانونی نظام میں تبدیل ہو گیا جو اپنی حقیقت کے اعتبار سے خالص اسلامی قانون سے مختلف تھا اور جسے بجا طور پر 'اینگلو محمڈن لا' کا نام دیا گیا۔ اس قانون سے ایک نیا اینگلو محمڈن فقہ پیدا ہوا۔ قدیم اسلامی فقہ کا کام تو خام قانونی مواد کے ایک بیرونی مجموعے کی قدر و قیمت اسلامی نقطۂ نظر سے متعین کرنا تھا لیکن اس کے برخلاف اس نئے فقہ کا مقصد جدید انگریزی قانون کے اثرات قبول کر کے اس میں سے اخذ کئے ہوئے آزاد حیثیت رکھنے والے قانونی اصولوں کو 'اینگلو محمڈن لا' میں منتقل اور اس پر منطبق کرنا تھا۔ یہ قانون اور اس پر مبنی فقہ برطانوی ہند کے اسلامی اور انگریزی قانونی فکر کی باہمی آمیزش کا ایک منفرد اور

نومبر ۱۹۶۳ء

کامیاب تجربہ ہے[1] لیکن شرقِ ادنیٰ کے عرب ممالک کے جدید ماہرین قانون کے لئے مسئلے کے حل کا یہ راستہ مسدود ہے۔

شرقِ ادنیٰ میں اسلامی قانون اور فلسفۂ قانون پر پڑنے والے مغربی اثرات کی نوعیت ہندوستان کی طرح اصطلاحی معنیٰ میں قانونی نہیں تھی، ان مغربی اثرات کے لئے واسطے کا کام یہاں تہذیب و ثقافت کے میدانوں میں برتی جانے والی عام اسلامی تجدد پسندی نے سر انجام دیا۔ تجدد پسندی کا مطمحِ نظر یہ ہے کہ اسلام کو جدید نظریات سے ہم آہنگ کیا جائے، اس کے ان روایتی اجزاء کو تبدیل کیا جائے جن کا اصل تعلق دورِ جدید کے بجائے ازمنۂ وسطیٰ سے ہے، تجدد پسندی کی تنقید کا ھدف فی حد ذاتہ اسلامی قانون کا تصور، یعنی یہ تصور کہ مذہب کی حیثیت سے اسلام کا ایک کام قانون کے شعبے کا انضباط بھی ہے، نہیں ہے اس کا اصل نشانہ فقہِ اسلامی کی روایتی ہیئت اور ازمنۂ وسطیٰ کے فقہاء کا وہ منہاج ہے جس سے کام لے کر انھوں نے اسلام کے پیغام کو قانون کے شعبے پر منطبق کیا، تجدد پسندی کے علم بردار پیشے کے اعتبار سے اکثر و بیشتر وکلاء ہیں اور اگرچہ تجدد پسندی ایک تحریک کی صورت میں زندگی کے مختلف شعبوں میں کام کر رہی ہے تاہم اس کی اصل محرک قوت یہ خواہش ہے کہ قدیمی فقہ کو بے دخل کرکے ایک نیا فقہی نظام برپا کیا جائے۔ اس موقع پر بھی جدید فقہ نے کسی نئے قانونی نظام کے بطن سے جنم نہیں لیا۔ یہ تجدد پسند قانون دانوں کی ذات تھی جنھوں نے ایک جدید قانون کو تیار کیا، اس کے لئے لوگوں کو آمادہ کیا اور اس کی رہنمائی کی، آج بھی ان لوگوں کی سمتِ سفر یہی ہے۔

---

[1] دیکھئے: ابوالحسین: THE HISTORY OF DEVELOPMENT OF MUSLIM LAW IN BRITISH INDIA (برطانوی ہند میں اسلامی قانون کے ارتقاء کی تاریخ) کلکتہ ۱۹۳۴ (ٹیگور لا لیکچرس ۱۹۳۵)؛ ۱۷۷۳ء تا ۱۸۶۱ء کی تبدیلیوں کے لئے دیکھئے: سر چارلس فاسیٹ (FAWCETT): THE FIRST CENTURY OF BRITISH JUSTICE IN INDIA (ہندوستان میں برطانوی عدالتی نظام کے پہلے سو سال) آکسفورڈ ۱۹۳۴۔

اسلامی قانون کے بعض اہم مرکزی اجزاء یعنی عائلی قانون، قانون وراثت اور قانون وقف کے بارے میں جدید قوانین وضع کرنے کی راہ مسلمان حکومتوں کے لئے اسی دور میں آکر ہموار ہوئی، عرف وعادۃ کے پیش نظر یا قانون سازی کے ذریعے اسلامی قانون کے دائرۂ انطباق و نفاذ کو صراحتاً یا دلالۃً محدود کردینے کے عمل کے برخلاف قانون سازی کے ذریعے خود اسلامی قانون میں مذکورہ نوعیت کی مداخلت اس بات کو مستلزم ہے کہ مغربی سیاسی تصوّرات کو اس سے پہلے سندِ قبولیت عطا کردی جائے، اسلامی قانون کے بارے میں ایک ایسی جدید حکومت کا رویّہ، جس کے پسِ پشت اقتدارِ اعلیٰ کا عصری نظریہ کام کررہا ہے کسی بھی روایتی مسلم حکمراں حتیٰ کہ سابق عثمانی خلیفہ تک سے بعید مختلف ہوگا۔ اس طرح کی جدید حکومت میں قانون سازی کا اختیار صرف اُن رعایات پر قناعت نہیں کرسکتا جو خالص فقہی نظریے نے اسے بخشی ہیں یا جو عمل کے میدان میں اسے ہمیشہ سے دی جاتی چلی آئی ہیں، اس اختیار کا مطالبہ تو یہ ہے کہ دورِ جدید میں روایتی اسلامی قانون کو ساری پابندیوں کے بعد جس مختصر دائرے میں عمل کی آزادی باقی رہ گئی ہے اس دائرے کی حدود کا تعین اور اس پر قیود کا اضافہ بھی وہ خود ہی کرے گا۔ اور اسلامی قانون کے بچے کھچے حصے میں ترمیم و تبدیلی کا پورا حق اسے حاصل ہوگا۔ اس صورتِ حال نے فقہِ اسلامی اور سیکولر قانون کے درمیان ایک ایسا نیا رشتہ پیدا کردیا جس کی نظیر تاریخ میں نہیں ملتی۔

قانون سازی کے ذریعے اسلامی قانون میں اس تجدد پسندانہ مداخلت کی ابتدا ۱۹۱۷ء کے عثمانی عائلی قانون سے ہوتی ہے جسے اگرچہ بعد میں ترکی میں منسوخ کردیا گیا لیکن بعض ان ریاستوں میں اس پر اس کے بعد بھی عمل درآمد ہوتا رہا جو عثمانی ریاست کے ٹکڑے ہوجانے کے بعد اس کی وارث ہوئیں۔[1]

---

[1] اس قانون کا عربی ترجمہ ایس، ڈی، گوٹائن (GOITEIN) اور اے، بن شمس (BEN SHAMESH) کی مشترکہ تصنیف MUSLIM LAW IN ISRAEL (اسرائیل میں اسلامی قانون)، یروشلم ۱۹۵۷، ۲۹۲-۳۱۱ (یا اسرائیل کی وزارت امور مذہبی کے لئے علیحدہ بھی چھپا ہے)؛ اس کا ایک اختصار ایل۔ بووات (BOUVAT) نے مجلہ REVUE DU MONDE MUSULMAN (اسلامی دنیا کا جائزہ)، ۱۹۲۱، ۵-۲۶، میں چھاپا ہے؛ اس کا ایک دوسرا ترجمہ عبدالکریم ختام کی تصنیف LE MARIAGE ET LE DIVORCE EN DROIT MUSULMAN (اسلامی قانون میں نکاح و طلاق)، لیون ۱۹۳۱ (تھیسس جنیوا ۱۹۳۱) ص ۲۱۹ – ۲۳۶، میں ملتا ہے۔

نومبر ۱۹۶۳ء

اس کے بعد ۱۹۲۰ء سے تجدد پسندانہ فقہ اور اس کے اثرات سے پیدا شدہ تجدد پسندانہ قانون سازی کی تحریک کی قیادت مصر کے ہاتھ میں رہی، قانون سازی کے اس عمل کے اہم ترین سنگ میل یہ تھے : ۱۹۲۰ء اور ۱۹۲۹ء کے ایکٹ عائلی قوانین کے بارے میں ؛ ۱۹۳۱ء کا ایکٹ محاکم شرعیہ (شرعی عدالتوں) کی تنظیم کے بارے میں (جس میں عائلی قانون کی مزید اہم تبدیلیاں بھی شامل ہیں) ؛ ۱۹۴۳ء کا ایکٹ قانون وراثت کے بارے میں ۱۹۴۶ء کا قانون وقف ؛ دوبارہ ۱۹۴۶ء کا قانون ترکے کی جائیدادوں اور وراثت کے بارے میں ؛ اور اخیر میں ۱۹۵۵ء کا ایکٹ، جس کے ذریعے محاکم شرعیہ کو توڑ دیا گیا (اس میں یہ بھی شامل تھا کہ وہ معاملات جن کا تعلق شخصی سے ہے اب مذہب کے فرق کی بنا پر کسی علیحدہ عدالت میں نہیں لے جائے جا سکتے) اور عدل گستری کے نظام کو کلیۃً سیکولر عدالتوں کی سپردگی میں دے دیا گیا۔[1] ۱۹۵۶ء میں وزارۃ المعارف (وزارت تعلیم) کے ادارے " لجنۃ الشؤون الاجتماعیۃ " (BUREAU OF SOCIAL SERVICES) نے ایک بل تیار کیا جس کا مقصد تعدد ازواج اور خاوند کے یک طرفہ حق طلاق پر پابندیاں عائد کرنا تھا، اس بل کو مجلس وزراء کے سامنے پیش کرنے سے پہلے " المجلس الدائم للخدمات العامۃ " (PERMANENT COUNCIL OF PUBLIC SERVICES) کے سامنے رکھا گیا۔[2] ان قانون سازانہ مداخلتوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ مصر میں اسلامی قانون کے ان سارے شعبوں میں جن کا انطباق ابھی تک عملی زندگی میں ہو رہا تھا اب گہری تبدیلی آ چکی ہے۔ اسلامی قانون کی اس نئی تشکیل کے بارے میں جو تجدد پسند فقہ کی رہین منت تھی شرق ادنیٰ کے دوسرے ممالک مثلاً لبنان، اردن اور سوڈان میں بڑی دل چسپی کا اظہار کیا گیا اور اس کے زیر اثر اسی

---

[1] دیکھئے۔ ج، ہجار (HAJJAR) : LE PROCHE ORIENT CHRÉTIEN (مجلہ مسیحی شرق ادنیٰ) جلد ۵، ۱۹۵۵ء، ۱۱ - ۲۷ (باقی مضمون جلد ۶، ۱۹۵۶ میں ہے جسے دیکھا نہیں جا سکا) ؛ وائی- لینان ڈبلفان (LINANT DE BELLEFONDS) : REVUE INTERNATIONALE DE DROIT COMPARÉ (تقابلی قانون کا عالمی جائزہ) ۱۹۵۶، ۴۱۲ - ۴۲۵ ؛ جی، ایں- اشفائر (SFEIR) : MIDDLE EAST JOURNAL (مجلہ شرق اوسط) جلد ۱۰، ۱۹۵۶، ۲۴۸ - ۲۵۶ ؛ این سفران (SAFRAN) : THE MUSLIM WORLD (مجلہ دنیائے اسلام) ۱۹۵۸، ۲۰ - ۲۸، ۱۲۵ - ۱۳۵

[2] این اطشے (TOMICHE) : ORIENT (مجلہ شرق) نمبر ۴، ۱۹۵۷، ۱۱ - ۱۸

نوعیت کی تحریکات وہاں بھی جاری ہوگئیں، ان ممالک میں جو قوانین وضع کئے گئے وہ بعض اوقات اپنے مصری پیشہ و قوانین سے بھی آگے نکل گئے ہیں۔ ۱۹۴۶ء کے مصری قانون نے ۱۹۴۷ء کے قانون وقف کے لئے نمونے کا کام دیا[1] اور مثلاً ۱۹۴۹ء کے ایک شامی قانون نے تو نام نہاد وقف علی الاولاد کو یکسر ختم کرکے ایسا قدم اٹھایا۔ جس کی مثال اس سے پہلے نہیں ملتی[2] مصر میں تو کہیں ۱۹۵۲ء میں جاکر ایک عدالتی فیصلے کے ذریعے مستقبل میں وقف یا وقف علی الاولاد کو ممنوع قرار دیا گیا، شام میں ۱۹۵۳ء ہی میں قانون احکام شخصیہ کے ذریعے دوسری شادی کی اجازت کو اس امر پر موقوف قرار دے دیا گیا کہ پہلے خاوند یہ ثابت کردے کہ وہ دوسری بیوی کے اخراجات کا بار اُٹھا سکتا ہے حالانکہ مصر میں اس بارے میں بل کہیں ۱۹۵۶ء میں پیش کیا گیا۔ اس رجحان کے اثرات ہندوستان تک وسیع ہوئے یہ ثابت کرنا نہایت مشکل ہے کہ اس قانون کے اجراء و نفاذ کے پیچھے مذکورہ عرب ممالک کے رجحانات کام کر رہے تھے اور ان کا کوئی اثر اس قانون پر پڑا ہے (مترجم) جہاں کے ۱۹۳۹ء کے DISSOLUTION OF MUSLIM MARRIAGES ACT (قانون فسخ نکاح اہلِ اسلام) میں مشرقِ ادنیٰ کی قانونی تجدد پسندی کی ساری خصوصیات پائی جاتی ہیں[3] پاکستان میں ایک کمیشن اس امر کی تحقیقات کے لئے مقرر کیا گیا کہ مسلمانوں کے نکاح، طلاق، نفقے اور دوسرے ضمنی مسائل کے

---

[1] ن۔ طباہ (TABBAH): LE WAKF (الوقف) (اس کی تصنیف PROPRIÉTÉ PRIVÉE ET REGISTRE FONCIER) یعنی ذاتی ملکیت اور دفاتر اراضی' ا' پیرس ۱۹۴۷ کا ایک حصہ) مطبوعہ در ANNALES DE L'ÉCOLE FRANÇAISE DE DROIT DE BEYROUTH (بیروت کے فرانسیسی مدرسۂ قانون کے وقائع)' ۱۹۴۷' نمبر ۱' ۶۷ - ۱۶۹

[2] یہ اقدام جو فیلڈ مارشل حسنی الزعیم کی حکومت نے کیا (CAHIERS DE L'ORIENT CONTEMPORAIN یعنی تاریخ مشرق در عصر حاضر، پیرس ۱۹۴۹ء ص ۱۶۰) برقرار رکھا گیا، حالانکہ اسی حکومت کے نافذ کردہ قانونِ وراثت کو منسوخ کر دیا گیا تھا (THE TIMES ۲۷ جولائی و ۱۵ اگست ۱۹۴۹ء)۔

[3] دیکھئے میرا مقالہ ESQUISSE (خاکہ) ص ۸۶؛ ایکٹ کے متن کے لئے دیکھئے: ا ے - ا ے - ا ے فیضی: OUTLINES OF MUHAMMADAN LAW (محمڈن لا کا خاکہ)' دوسرا ایڈیشن' آکسفرڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۵۵ء ۱۷۵/۱۶۸

مروجہ قوانین میں تبدیلی اور ترمیم کی ضرورت ہے یا نہیں اور آیا اس قسم کی تبدیلی خوش گوار ثابت ہوگی یا نہیں اس کمیشن کی رپورٹ ۱۹۵۶ء میں شائع ہوئی اور اگرچہ اس کا طریقِ استدلال، جیسا کہ آگے چل کر ہم واضح کریں گے، شرق ادنی کے قانونی تجدد پسندوں کے استعمال کردہ طریق سے بڑی حد تک مختلف ہے، تاہم کمیشن کی مجوزہ تبدیلیاں اور ترمیمات شرق ادنی میں نافذ شدہ تبدیلیوں اور ترمیمات کے بعید مماثل ہیں[1]۔

تجدد پسند فقہی رجحانات کو جڑ پکڑنے اور قوت حاصل کرنے میں کچھ وقت لگا، اس کا راستہ روکنے والی سب سے پہلی چیز وہ یقین تھا جو ایک ہزار سال سے زائد مدت سے فقہ اسلامی کے گوشے گوشے پر محیط ہے یعنی یہ کہ نہ صرف تمام اصولی مسائل بلکہ سارے فرعی مسئلے بھی، اپنی غیر اہم جزئیات کی حد تک، ایک مرتبہ آخری طور سے حل کر دیے گئے ہیں اور متاخرین علماء کو اب فقہ کو اسی حالت میں قبول کرنا پڑے گا جس حالت میں وہ سلف سے منتقول ہوتا چلا آ رہا ہے، انھیں اجتہاد یعنی آزادانہ استدلال (INDEPENDENT REASONING)* کا کوئی حق حاصل نہیں، روایتی فقہ کے ڈھانچے کے اندر اندر رہتے ہوئے دیکھا جائے تو اس بات کا مقصد کسی منطقی بداہت کو پیش کرنا نہ تھا۔ اس کی حیثیت امرِ واقعہ کے بیان سے زیادہ نہ تھی، روایتی علماء قانون کا اجتہاد کے بارے میں تجدد پسندوں کے موقف کی تردید کرنا ایک بالکل فطری بات تھی۔ دوسری طرف تجدد پسندوں کا اپنے مخالفین کے دعوے کی بنیاد کو متزلزل کرنے کی کوشش کرنا بھی قدرتی امر تھا لیکن اس سلسلے میں تجدد پسندوں کی جدوجہد سے دیکھنے والے کو یہ خیال ہو سکتا ہے کہ شاید اُن کے گمان میں اُن کا مقصد اس میدان کے اندر رہ کر حاصل ہو سکتا ہے جس پر اجتہاد کا عمل کیا جاتا رہا ہے۔ اجتہاد کے جواز و عدم جواز کی پوری بحث جس نے روایت کے علم برداروں اور تجدد پسندوں کی توجہات کو اپنی طرف منعطف رکھا، اصل نکتے سے اکثر و بیشتر غیر متعلق تھی اور واقعہ یہ ہے کہ شرق ادنی میں اس بحث کا اُس وقت سے کلیۃً خاتمہ ہو چکا ہے جب سے

---

[1] این۔ جے۔ کولسن (COULSON) : STUDIA ISLAMICA (مجلۂ مطالعہ اسلامی) نمبر ۱۹۵۹ء صفحہ ۱۳۵-۱۵۰

* عام طور سے مستشرقین اجتہاد کا ترجمہ "آزادانہ استدلال" کرتے ہیں اور ان کا تتبع تجدد پسند حضرات کرتے ہیں مگر اس میں کھلا ہوا مغالطہ ہے، اس مفہوم میں اجتہاد کا حق کسی کو نہیں رہا۔ اجتہاد کا مفہوم علماء اسلام کے نزدیک یہی رہا ہے کہ اصول کے دائرے میں رہتے ہوئے عملی جزوی مسائل کا استنباط اپنی پوری جد و جہد سے کرنا (مترجم)

تجدد پسندوں نے فقہِ اسلامی میں ایک نئے انحراف کی محض حمایت پر بس نہ کرتے ہوئے اسے عملی شکل دے ڈالی۔
اب اگر ایسی صورتِ حال پیدا ہو گئی ہے جس میں روایتی پس منظر رکھنے والے بہت سے اہلِ فقہ تجدد پسندوں کے تمام خیالات سے لازمی طور پر سو فی صد اتفاق کئے بغیر مقصد کے بارے میں اُن کے ہم نوا ہو گئے ہیں ان کے بارے میں سنجیدہ نظر آتے ہیں اور ایک طرح سے انکے روایت پسند رجحانات رکھنے والے مشیروں کی حیثیت سے کام کرتے ہیں، دوسرے وہ لوگ ہیں جو اجتہاد کے جواز کو تسلیم کرتے ہوئے خود اجتہاد کا دعویٰ کرتے ہیں تاہم فقہا کے روایتی مسائل کی حمایت پر کمربستہ نظر آتے ہیں، دونوں کے درمیان فرق صرف درجے اور شدت کا ہے ان روایت پسند اہلِ فقہ کے دونوں گروہوں کا رجحان مراکش کے ان علماء متاخرین سے ملتا جلتا ہے، جن کے بارے میں ابھی لکھا جا چکا ہے اور جو اس بات کے قائل ہیں کہ اسلامی قانون کو عمل کی زندگی سے بالکل بے دخل ہونے دینے سے تو یہ کہیں بہتر ہے کہ بدلے ہوئے سماجی حالات میں روایتی اسلامی کم از کم کچھ عناصر کا تو تحفظ کر لیا جائے، بالواسطہ طور پر اس کی تائید و توثیق مصر کے اعلیٰ درجے کے مذہبی علماء کے اس زبردست ردِ عمل کے ذریعے ہوتی ہے جو شیخ عبد الحمید بخیت کے اس مضمون کے خلاف ظہور میں آیا جس میں بخیت نے اسی قسم کے تجدد پسندانہ اجتہاد کو روزے کے مذہبی فریضے کے بارے میں استعمال کرنے کی کوشش کی تھی، یہ کوشش اگر عائلی قانون کے کسی ادارے کے بارے میں کی جاتی تو اس پر شاید ہی کسی قسم کی کوئی تنقید کی جاتی بلکہ بالکل ممکن تھا کہ مخالفانہ تنقید تو ایک طرف اس کے برعکس اسے اسلام کے "حقیقی" مذہبی قانون کی پُر زور حمایت اور عالمانہ وکالت قرار دے دیا جاتا[1] لیکن اگر فقہ اسلامی کے نظام کا لحاظ رکھتے ہوئے اگر اسلام کے خالص نظریئے کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو زیرِ بحث دونوں مسئلوں میں کوئی جوہری اور بنیادی فرق نہیں، قانونِ فوجداری اور قانونِ عامہ (پبلک لا) کے میدانوں میں پسپا ہوتے ہوئے اسلامی قانون کو سہارا دینے کی تو کسی نے سنجیدگی کے ساتھ کبھی کوئی کوشش کی ہی نہیں، عقود اور التزامات کے میدانوں میں اسلامی قانون نے اپنے اثرات تاریخ پر البتہ چھوڑے ہیں،[2] عائلی قانون، قانونِ وراثت

---

[1] دیکھئے: ORIENTE MODERNO (مجلہ شرق جدید)، جلد ۳۵، ۱۹۵۵ء ص ۲۴۹، ۳۴۴
[2] دیکھئے ص ۔ ۲ ۔ ۲

اور قانونِ وقف کے میدانوں میں، جہاں کشمکش ابھی تک جاری ہے، موجودہ صدی کے دوسرے عشرے میں اسے شکست ہو چکی، اگرچہ مدافعت کرنے والوں کی اکثریت اس حقیقت سے ہنوز بے خبر ہے، اب صرف ایک آخری اور مضبوط ترین قلعہ، اپنے تنگ تر مفہوم میں، مذہبی فرائض کا رہ گیا ہے، ظاہر ہے کہ مدافعت کرنے والوں کے غلبے کے امکانات اس مقام پر سب سے زیادہ ہیں۔

پاکستان میں تجدد پسند قانونی فکر کی ترقی اجتہاد کے مسئلے کے وجہ سے دبی رہی ہے[1]۔ یہ بات کچھ ایسی تعجب انگیز بھی نہیں کیوں کہ پچھلے چند سو سالوں سے اسلامی دنیا کے اس حصے میں اجتہاد کے مسئلے نے علماء کے دماغوں کو سب سے زیادہ پریشان کئے رکھا ہے، موجودہ بحث کے آغاز سے بہت پہلے ایک جدید مصنف عبدالرحیم نے اپنی تصنیف PRINCIPLES OF MUHAMMADAN JURISPRUDENCE (اصول فلسفہ قانون اسلام)[2] میں اجتہاد کے جواز کی پرزور تائید کی، اس مسئلے کے علاوہ باقی پوری کتاب فقہ اسلامی کے اصولوں کی روایتی ہیئت پر ایک مفصل اور فنی مقالہ ہے۔ پاکستان کے قانونی تجدد پسندوں کا رجحان خدا بخش کے موقف سے عبدالرحمٰن کے موقف کی طرف پسپائی کا مظاہرہ ہے حالانکہ عبدالرحمٰن کا موقف بنیادی طور سے روایتی نظام کی حدبندیوں کا پابند ہے، چاہے منفی طور پر ہی کیوں نہ ہو[3]۔ اس کا فیصلہ مستقبل ہی کے ہاتھ میں ہے کہ پاکستان میں کسی تجدد پسندانہ قانون کے وجود میں آجانے کے بعد بحث کا رُخ کیا رہے گا[4]۔

---

[1] دیکھئے کولسن، محولہ بالا، ص ۱۱۵، نمبر ۲؛ اور CLASSICISME ET DÉCLIN CULTUREL DANS L'HISTOIRE DE L'ISLAM) (تاریخِ اسلام میں کلاسیکیت اور کلچرل زوال)، پیرس ۱۹۵۷ء، ۱۵۴ وما بعد، ۱۵۹، نوٹ ۱۹، میں میرے تاثرات، [2] ٹیگور لا لکچرس ۱۹۰۰ء، لندن و مدراس ۱۹۱۱ء (اطالوی ترجمہ از جی، سمنو (CIMINO): I PRINCIPÎ DELLA GIURISPRUDENZA MUSULMANA روم ۱۹۲۲ء) (اس کا اردو ترجمہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن نے شائع کیا۔ مترجم)

[3] دیکھئے پیچھے ص ؟

[4] ۱۹۳۹ء کا قانون فسخ نکاح اہلِ اسلام، (دیکھئے پیچھے ص نوٹ ۳۱) اس سلسلے میں کوئی اہمیت کا حامل نہیں۔

مشرقِ ادنیٰ اور جیسا کہ معلوم ہوگا شمالی افریقہ کے برخلاف جہاں قانونی تجدد پسندی کو نہ صرف سرکاری طور پر اختیار کر لیا گیا ہے بلکہ جسے اہوں انبلیتین کے طور پر متعدد روایتی علماء نے قبول بھی کر لیا ہے، پاکستان میں یہ تجدد پسندی ابھی تک شدید بحث و تمحیص کا موضوع بنی ہوئی ہے، حکومتِ پاکستان کے مقرر کردہ کمیشن کی محولہ بالا سفارشات[1] درحقیقت مشرقِ ادنیٰ کے جدید قانون ساز اقدامات سے قریبی مشابہت رکھتی ہیں، لیکن اس کمیشن کے ممبران کی اکثریت کا انتخاب تجدد پسند حلقے سے کیا گیا ہے۔ کمیشن کے واحد روایت پسند عالم نے ایک ایسی اقلیتی رپورٹ پیش کی جو اکثریت کے پیش کردہ تمام نتائجِ فکر کی بنیادی اور اصولی طور پر تردید کرتی تھی اس کے ساتھ ساتھ روایت پسند حلقے کی طرف سے اسلامی قانون کی اس نئی تشکیل کی مخالفت میں عموماً، اور تجدد پسندوں کے اجتہاد کو استعمال کرنے کے خلاف خصوصاً لٹریچر کا ایک انبار لگا دیا گیا[2] پاکستان میں فکر کے دو متضاد رجحانات کی بیک وقت موجودگی کا اظہار اس واقعے سے بھی ہوتا ہے کہ اسلامی قانون کی اصلاح کے بارے میں کمیشن کی رپورٹ جس زمانے میں پیش کی گئی اس کے متصل ہی ۱۹۵۴ء میں زکوٰۃ کے بارے میں مقرر کردہ سرکاری کمیشن کی رپورٹ بھی شائع ہوئی جس نے یہ سفارش کی کہ زکوٰۃ کو سرکاری ٹیکس کی حیثیت سے ریاستی سطح پر دوبارہ نافذ کیا جائے[3]

اس میں کوئی مبالغہ نہیں کہ تجدد پسندوں اور روایت پسندوں کے درمیان خیالات کی اسی طرح کی باہمی آویزش ان ممالک تک میں اب بھی جاری ہے جن میں تجدد پسندانہ قوانین نافذ ہو چکے ہیں، عام طور سے قانونی تجدد پسندی کا سرچشمہ حقیقی رائے عامہ نہیں، جس سیاق و سباق میں گفتگو ہو رہی ہے اس میں حقیقی رائے عامہ

---

[1] دیکھئے پیچھے۔ ص۔!

[2] اس سے کچھ قبل کے عہد کے لئے دیکھئے: ڈبلیو۔سی۔اسمتھ (SMITH): MODERN ISLAM IN INDIA (ہندوستان کا جدید اسلام) لندن ۱۹۴۶ء (طبع اول ہند ۱۹۴۳) اس کے انڈکس میں "اجتہاد" کے مواضع بھی دیکھئے۔

[3] دیکھئے: ایم۔ راڈنسن (RODINSON): DIOGÈNE (مجلہ دیوجانس) نمبر ۲۰، پیرس ۱۹۵۷، ص ۱۴۴ نوٹ ۱۲۔ برطانوی ہند کا ۱۹۳۷ء کا شریعت ایکٹ کی حیثیت روایت پسندوں کے خالص رجحانات کے حق میں ایک رعایت کی (دیکھئے میرا ESQUISSE [خاکہ] ۸۲)

صرف انہیں ماہرینِ فقہ و قانون کی ایسی جماعت کی کم و بیش اجماعی اور متفقہ رائے کو قرار دیا جا سکتا ہے جو عائلی قانون، قانونِ وراثت، قانونِ وقف اور اسی نوعیت کے دیگر امور کو پرکھنے کی اہلیت رکھتے ہوں اور اُن کے بارے میں فیصلہ صادر کرنے کے مجاز ہوں۔ لیکن اس طرح کی کوئی جماعت موجود نہیں، اگر موجود ہیں تو صرف دو متخاصم گروہ جن میں ایک روایت پسندوں کا ہے جن پر روایت پسندی کا غلبہ رہتا ہے اور دوسرا جدید وکلاء اور قانون دانوں کا ہے جن پر تجدد پسندی غالب ہے جب کبھی تجدد پسند حضرات حکومت کے چشم و گوش کو اپنی طرف متوجہ کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں، اس وقت حکومت تجدد پسندی کو بزورِ شمشیر عوام پر لاد دیتی ہے۔ بشرطیکہ حکومت یہ محسوس کرتی ہو کہ روایت پسندوں کی مزاحمت کو دبانے کے لئے اس کے بازوؤں میں کافی کس بل موجود ہے۔ جب کبھی اس طرح کی صورتِ حال نمودار ہوتی ہے تو روایت پسند علماء اس کے خلاف احتجاج کرتے ہیں لیکن ساتھ ہی ساتھ علماءِ اسلام کے ایک مضبوط اصول کی پیروی کرتے ہوئے ناگزیر کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دیتے ہیں اور نئے حالات کے تحت روایتی فقہ کے زیادہ سے زیادہ اجزاء کو محفوظ رکھنے کی جدوجہد میں مصروف ہو جاتے ہیں، لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر حالات کا دھارا مخالف رُخ پر بہنے لگے اور حکومت کا رجحان تبدیل ہو جائے تو یہ حضرات روایتی فقہ کو دوبارہ برپا کرنے کی کوششوں کو نہ صرف دل و جان سے سراہیں گے بلکہ اس کے ساتھ پورا پورا عملی تعاون بھی کریں گے۔ کیوں کہ تجدد پسندانہ اسلامی قانون سازی حقیقی رائے عامہ کی پشت پناہی سے (مذکورہ بالا مفہوم میں) محروم ہے اس لئے یہ قانون سازی بسا اوقات اٹکل پچو، بے جوڑ اور بے اصول معلوم ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر اردن میں عائلی حقوق کا قانون، جس کی بنیاد زیادہ تر ۱۹۱۷ء کے عثمانی عائلی قانون پر رکھی گئی تھی ۱۹۲۷ء میں منظور کیا گیا لیکن ۱۹۲۳ء میں روایتی فقہی تعلیمات کی حمایت کرتے ہوئے اس قانون کو منسوخ کر دیا گیا، لیکن اس قانون کو ۱۹۵۱ء کے اردن کے عائلی حقوق کے قانون نے پھر منسوخ کر دیا، اس قانون کی بعض دفعات سابقہ مصری قانون سازا قدامات سے متاثر اور ۱۹۵۳ء کے شامی شخصی قانون سے زماناً متقدم تھیں، کوئی معقول آدمی اس پر یقین نہیں کر سکتا کہ اردن کے سماجی حالات اور حقیقی رائے عامہ نے ۱۹۲۷ء اور ۱۹۵۱ء کے درمیان زمانے میں دو متضاد سمتوں میں حرکت کی تھی یا یہ کہ اردن کے اس دور کے سماجی حالات اور حقیقی رائے عامہ ۱۹۵۱ء اور ۱۹۵۳ء کے درمیانی زمانے کے شام کی ان دونوں چیزوں

سے پہلے ہی وجود میں آچکے تھے۔

مشرقِ ادنیٰ میں تجدد پسند قانون دانوں اور قانون سازوں نے جس منہاج کو استعمال کیا ہے اس میں ایسی بو آتی ہے جو بے لگام انتخابیت سے پیدا شدہ ملغوبے میں آیا کرتی ہے، اس منہاج کو نہ صرف منظور شدہ قوانین سے مستنبط کیا جا سکتا ہے بلکہ متعدد مطبوعات، تقاریر، نیز قوانین کے ساتھ منسلکہ سرکاری توضیحی بیانات میں اسے شرح وبسط سے پیش بھی کیا گیا ہے۔ اس منہاج کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں کسی بھی خیال اور رائے کو جو زمانہ ماضی میں کسی قسم کے حالات کے تحت ظاہر کی گئی ہو اسے اس کے سیاق وسباق سے کلیتہً علیحدہ کر کے دلیل کے طور پر کہیں بھی استعمال کیا جا سکتا ہے، ایک طرف تو یہ تجدد پسند حضرات اسلامی قانون کے متعلقہ شعبوں کے مذہبی اور اسلامی کردار کی نفی پر کمر بستہ ہیں جس کا براہِ راست تقاضا یہ ہے کہ وہ قرآن کے منصوص مواد تک کے بارے میں قانون کے سیکولر تصور کو قبول کرنے پر آمادہ ہو گئے ہیں اگرچہ صراحت سے وہ کبھی اس کا اقرار نہیں کرتے، دوسری طرف اگر مطلب براری ہوتی ہو تو انھیں قرآن اور اسلامی قانون کے دوسرے روایتی مآخذ ومصادر کے سر اپنی من گھڑت، تاویلات تھوپنے میں بھی کوئی عار نہیں، بباطن یہ لوگ بڑے بے باک قسم کے بدعتی اور جدت طراز ہیں۔ مگر بظاہر وہ اسلامی قانون کے بنیادی مواد ومشتملات میں مداخلت کی مشابہت تک کے الزام سے اپنا دامن پاک رکھنا چاہتے ہیں، ان میں اتنی جرأت تو نہیں کہ روایتی اسلامی قانون کے مثبت ضابطوں کو براہِ راست تبدیل کر ڈالیں مگر وہ اس اصول سے ضرور فائدہ اٹھا لیتے ہیں جس کی طرف پچھلے اوراق میں اشارہ کیا گیا[۱] یعنی یہ کہ حکمران کو یہ حق حاصل ہے کہ قانون کے انطباق کے سلسلے میں قاضی کے دائرۂ اختیار کو محدود کر دے اور جن آراء کی پیروی اس کو کرنا ہے ان کا تعین کر دے، ان کے خیالات اور دلائل مغرب سے مستعار لئے ہوئے ہیں لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ ترکی کی طرح کھلم کھلا اسلامی قانون کو یک قلم موقوف بھی نہیں کرنا چاہتے۔ اصولی طور پر حالاتِ حاضرہ کی نوعیت وہی ہے جو اسلام کی پہلی صدی میں جذب واخذ کے اُس بے ربط اور بے اصول عمل کے دور میں تھی، اسلامی قانونی تجدد پسندی ابھی اس عمل کے پہلے ہی مرحلے میں ہے (یعنی جذب واخذ کے دور میں) اس عمل کا دوسرا مرحلہ، یعنی اخذ کردہ عناصر میں باہم امتیاز، ان کا انضمام وتحلیل، اور غیر اصولی عناصر کو نکال پھینکنا اور باقی مواد کو یکجان کرنے کی کوشش، ابھی شروع نہیں ہوا ہے۔

---

[۱] ص

مشرق ادنیٰ کے عرب ممالک کے تجدد پسند حضرات روایتی اسلامی قانون کے روحانی اقتدار اور اس کے اثرات سے اپنے آپ کو کبھی آزاد نہیں کر سکتے، یہ تصور کہ قانون اور اس کے علاوہ دوسرے انسانی روابط و تعلقات پر بھی مذہب کی حکمرانی ہونی چاہئے، مشرق ادنیٰ کے مسلمان عربوں کے نقطۂ نظر کا ایک لازمی جزء بن کر رہ گیا ہے، لیکن کیوں کہ وہ اسلامی قانون کی تشکیل کے تاریخی شعور سے تہی دامن ہیں اور کیوں کہ قانون سازی کے بارے میں فیصلہ کرتے وقت وہ اتنے ہی مذبذب نظر آتے ہیں جتنے کبھی ابتدائی عباسی دور کے اُن کے پیش رو تھے اس لئے تجدد پسند قانون داں ایک ایسے موقف سے اپنا دامن نہیں بچا سکتے جو ہچکچاہٹ تھڑدلے پن اور بنیادی تناقضات سے لبریز ہے، ان کا یہ طریقہ حقائق سے بہت دور اور تصنّعات سے پُر ہے کہ وہ اسلامی قانون کی ابتدائی صدیوں کے فقہا کی شاذ رایوں کے متفرق اجزا چُن کر اُنھیں اپنی من مانی ترتیب کے ساتھ پیش کر دیتے ہیں اور انھیں ایک ایسے پردے کے طور پر استعمال کرتے ہیں جس کا مقصد مغرب سے مستعار لئے ہوئے نظریات کے ایک اصولی طور پر مختلف ڈھانچے کو چھپانا ہے، جدت پسندانہ اسلامی قانون سازی کے اٹکل پچو اور بے اصول معلوم ہونے کا دوسرا سبب، جو غالباً اہم ترین سبب ہے، یہ ہے کہ ثبات و استحکام کے حصول کے لئے جدت پسند فقہ اسلامی اور قانون سازی کو ہنوز ایک زیادہ ٹھوس، تضاد سے پاک با اصول نظری بنیاد کی سخت ضرورت ہے۔ (باقی)

وحیٔ الٰہی

مذہب کیا ہے؟

سوامی دویکانندجی کے ایک انگریزی مضمون کا ترجمہ

از

دھرم سروپ صاحب بی، اے (آنرز)

دندناتے ہوئے قوی ہیکل دیو کی طرح ریل کا انجن چھکا چھک چھکا چھک لپکتا چلا آرہا ہے' دھرتی اس کے پاؤں تلے کانپ رہی ہے، ریل کی پٹری پر لرزہ طاری ہے اور دُور ایک رینگتا ہوا ناچیز کیڑا اس ارتعاش کو محسوس کرتا ہے اور اپنی محدود قوت کو پوری طرح کام میں لاکر پٹری کے اوپر سے سرک جاتا ہے، انجن بجلی کی سرعت سے گزر جاتا ہے لیکن کیڑے کو کچل نہیں پاتا۔ پٹری کے بازو سے لپٹی ہوئی یہ (سہمی ہوئی) ننھی سی جان پھر اپنے سکڑے ہوئے جسم کو ڈرتے ڈرتے پھیلا کر زمین پر اُتر آتی ہے، زندگی موت کی زد سے نکل کر پھر اپنی راہ پر چلنے لگتی ہے۔

سوچو تو اس ناچیز کیڑے اور ریل کے دیوصورت انجن میں کیا فرق ہے آخر اس چھوٹے سے کیڑے کی ہستی تو بس اتنی ہے کہ ایک لمحہ میں کچلی جا سکتی ہے مگر پھر بھی یہ ایک زندہ چیز ہے، اس میں جان ہے، اس کے برعکس انجن جسیم اور بھاری بھرکم ضرور ہے لیکن مُردہ مادہ ہے' بےجان ہے اس کی تمام طاقت تمام سینہ زوری تمام رفتار محض مشینی ہے، میکانکی ہے (اس لحاظ سے) ریل کی پٹری پر رینگنے والا ناچیز کیڑا جسے انجن کا ذرا سا لمس بھی جان سے مار سکتا تھا، انجن سے کہیں زیادہ عظیم ہے کیونکہ (وہ لامحدود زندگی کا حصہ دار ہے) خود اس میں اپنی رفتار کو کم بیش کرنے کی طاقت ہے، انجن کو جس طرح ڈرائیور چلائے اسے ویسے ہی چلنا پڑتا ہے پھر فرق ہے نو ہر زندہ مشین میں طاقت ضرور ہے لیکن وہ بس وہی کام کر سکتی ہے جس کے لئے اُسے بنایا گیا ہے۔

اس کی میکانکی حرکت زندگی کی حرکت نہیں، زندگی کی حرکت میں آزادی اور شعور شامل ہیں، مُردہ مادّہ ہر صورت میں مجبور و محدود ہے، کیوں کہ اس کی نقل و حرکت میں آزادی اور شعور کو ہرگز دخل نہیں، زندگی آزادی اور خودمختاری کے مترادف ہے، یہی آزادی اور خودمختاری ہی ہمارا طرۂ امتیاز ہے، اور ہماری تمام زندگی دراصل ایسی آزادی اور خودمختاری کو حاصل کرنے کی متواتر اور مسلسل جدوجہد پر مشتمل ہے۔ ہم ہر لحہ پہلے سے زیادہ آزاد ہونا چاہتے ہیں، ہماری تمام کوششوں اور کاوشوں کا مقصد ـــــ زیادہ سے زیادہ آزادی حاصل کرنا ہی تو ہے، ہماری زندگی کا ہر قدم اِسی منزل کی طرف اُٹھتا ہے۔ زندگی کا کمال مکمل آزادی ہی میں مضمر ہے جب انسان ہر بندش سے آزاد ہو جاتا ہے تو اپنے کمال کو پا لیتا ہے۔

ہمیں اس بات کا پوری طرح شعور اور احساس ہو یا نہ ہو لیکن حقیقت یہ ہے کہ پاٹھ پوجا، بھجن اور کیرتن زہد اور تقویٰ، ترک اور ریاضت غرضیکہ عبادت اور پرستش کی ہر مروّجہ صورت کے پسِ پردہ حصولِ آزادی ہی کی خواہش اور کوشش کارفرما ہے۔ مثلاً ارتقا کی پہلی منزلوں میں انسان بھوت پریت کی پوجا کرتا ہے، اپنے آباؤ اجداد کی رُوحوں کی پرستش کرتا ہے، سانپ اور اژدہے کے آگے سر جھکاتا ہے، اپنے قبائلی دیوی دیوتاؤں کی عبادت کرتا ہے۔ آخر کیوں؟ اسی لئے ناکہ وہ لاشعوری طور پر محسوس کرتا ہے کہ یہ ہستیاں اُس سے زیادہ بڑی ہیں، زیادہ طاقت ور ہیں اور اس کی آزادی کی راہ میں مخل ہیں، وہ ان طاقتوں کو خوش کرنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ وہ اسے تنگ نہ کریں، اُس کی خواہشات کی تکمیل کے راستے میں حائل نہ ہوں بلکہ اس حد تک مددگار رہوں کہ اُسے دنیا کی تمام نعمتیں محنت اور مشقت کئے بغیر ہی مل جائیں، دوسرے لفظوں میں انسان ہر قسم کی بندشوں سے آزاد ہونے کے لئے ان طاقتوں سے جنھیں وہ اپنے سے بڑا سمجھتا ہے مدد طلب کرتا ہے یہی عبادت اور پرستش کی بنیاد ہے۔

غور سے دیکھا جائے تو آدمی کی نظر ہمیشہ معجزات پر لگی رہی ہے، دنیا ہر وقت کسی نہ کسی معجزہ کی متوقع رہتی آئی ہے، ہم لاکھ کوشش کریں معجزے کی اُمید ہمارا ساتھ نہیں چھوڑتی، مابعد الفطرت کا خیال ہم سے جُدا ہونے نہیں پاتا (بلکہ میں تو کہوں گا کہ) ہمارے دماغ کا وجود بذاتِ خود اسرارِ معنیٔ حیات کی تلاش کے لاانتہا سلسلے سے پیدا ہوا ہے، یہی ابدی جستجو مجسم اور مسلسل ہو کر انسانی دماغ بن گئی ہے، آپ کہہ سکتے ہیں کہ

زیادہ تر غیر تربیت یافتہ لوگ ہی مابعد الطبیعات کی طرف مائل ہوتے ہیں لیکن سوال تو یہ ہے کہ آخر ایسا کیوں ہوتا ہے؟ آپ جانتے ہیں کہ یہودی قوم ہمیشہ معجزے کی (دعا مانگ مانگ کر اس کا) انتظار کرتی رہی ہے بلکہ ہزارہا سال سے تمام دنیا اُس معجزے کی راہ تک رہی ہے جس سے ہماری زندگی جنت کی زندگی میں مبدل ہوجائے بہرحال اس کا تو سب کو اعتراف ہے کہ ہر شخص دنیا سے نالاں ہے کسی کو تسلی نہیں، چاروں طرف بے چینی اور ناشکیبائی ہے، ہم اپنی حالت پر راضی نہیں ہیں ہم آئے دن اپنے لئے ایک نیا نصب العین تیار کرتے ہیں، اور ابھی اس کی تحصیل کے لئے چند قدم ہی چلنے پاتے ہیں کہ ایک اور بلند تر آدرش تخلیق کرلیتے ہیں، ہم کسی خاص چیز (مقام یا مرتبہ) کو حاصل کرنے کا تہیہ کرکے اس کے لئے لگاتار سخت کوشش کرتے ہیں لیکن ہمیں جلد ہی معلوم ہوجاتا ہے کہ ہماری مطلوبہ چیز ہماری ضرورت کو پورا کرنے سے قاصر ہے۔ اس سے ہماری تسلی نہیں ہوتی، بس بے چینی اور مایوسی ہے کہ ہر وقت دل پر چھائی رہتی ہے، آخر ایسا کیوں ہوتا ہے؟ اگر ہمارے نصیب میں انتشار اور بے قراری ہی لکھی ہے، اگر ہماری قسمت میں پریشانی ہی ہے تو ہمارے دماغ کو کیوں کسی غیر معلوم حقیقت کی تلاش ہے؟ ہمارے دل ودماغ کی خود اپنی حقیقت کیا ہے؟ اس جہانگیر بے چینی اور بے قراری کے معنی کیا ہیں؟ اس کی وضاحت بس یوں ہی ہوسکتی ہے کہ انسان کی منزل مکمل آزادی ہے اور وہ ہر گھڑی زیادہ سے زیادہ آزاد ہونے کی کوشش کررہا ہے (جنم سے مرن تک) انسان کی تمام زندگی اس کش مکش اس جدوجہد میں مبتلا ہے۔ بچہ پیدا ہوتے ہی قوانینِ زندگی کے خلاف احتجاج کرتا ہے۔ اس کے گلے سے پہلی آواز ایک چیخ کی صورت میں نکلتی ہے جیسے کہ وہ زندگی کی غلامانہ بندشوں کے خلاف بغاوت کررہا ہو، یہ احساسِ حبس جو انسان اپنے ساتھ لئے دنیا میں آتا ہے، آزادی کی آرزو کو جنم دیتا ہے اور آزادی کی (زبردست) خواہش سے ہی ہمارے دل ودماغ میں ایک ایسی ہستی کا تصور پیدا ہوتا ہے جو آزادِ مطلق ہے، خدا کا تصور ہماری سرشت میں داخل ہے، یہ تصور ہمارے وجود کا بنیادی عنصر ہے، ویدانت نے مکمل آزادی کے اس تصور کو ست چت[1] آنند کا نام دیا ہے، جس کے معنی ہیں ہستی، شعور و مسرت، ویدانت [illegible] ہستی ہے، جس میں وجود، شعور و نشاط بیک وقت کمال پر پہنچ گئے ہوں،

---

[1] SAT-CHIT-ANAND. (EXISTENCE [illegible] BLISS.

بلکہ ہستی، شعور اور نشاط ہی کے کمال کا نام خدا ہے، آگہی (گیان) کا عطر اور نشاط کا ست ہی خدا ہے۔
خدا ہماری زندگی کا مقصد ہے، ہم مدتوں اپنے دل کی اندرونی آواز کو دباتے رہے ہیں، ہماری کوشش یہی رہی ہے کہ قوانینِ قدرت کے مطابق زندگی بسر کریں لیکن ہماری فطرت میں کوئی چیز ایسی ہے جو ہمیں قدرت کے بظاہر اٹل قانونوں کے خلاف سر اُٹھانے پر مجبور کرتی ہے۔ بغاوت ہماری فطرت کا تقاضہ ہے، ہم اس بات کو پوری طرح سمجھیں یا نہیں، اپنی اس فطری خاصیت کے معنی کو پائیں یا نہیں لیکن اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ ہمارے اندر ایک مسلسل کشمکش جاری ہے، یہ کشمکش عموماً غیر شعوری طور پر ہوتی رہتی ہے لیکن وقتاً فوقتاً یہ کشمکش شعور کی سطح پر بھی نمودار ہو جاتی ہے، ہمارے روحانی رجحانات اور جسمانی مطالبات کے درمیان یا یوں کہو کہ ہمارے دماغ اور نفس کے درمیان یا دماغ کے اعلیٰ اور ادنیٰ حصّوں کے درمیان ہمیشہ یہ کش مکش جاری رہتی ہے ایک چیز ہمیں محدود و محبوس رکھنے میں کوشاں ہے، تو دوسری آزاد ہونے کے لئے بیتاب ہے، اسی کشمکش سے ہماری انفرادی شخصیت کی تشکیل ہوتی ہے جہاں مکمل آزادی ہے وہاں انفرادیت کا تصور ہی پیدا نہیں ہوتا اس طرح جہاں قدرت کی مکمل غلامی ہے وہاں مُردہ مادّے کا وجود ہوتا ہے زندگی کا ظہور نہیں ہوتا،

زندگی بذاتِ خود احساسِ حبس کے خلاف بغاوت ہے، یہ جو تقریباً ہر مذہب میں جہنّم کا تصور ملتا ہے اس عظیم حقیقت کا ثبوت ہے کہ ہم پیدائشی باغی ہیں، ہم قوانین کی بندشوں کو قبول کرنے سے ہمیشہ انکار کرتے چلے آئے ہیں، پیدائش کے وقت بھی ہم چلاّ چلاّ کر کہتے ہیں " ہائے یہ بندھن کیسا؟ یہ قانون کیوں؟ "
جب تک ہم قدرت کے قوانین کی پوری طرح پیروی کرتے ہیں، ہماری ہستی مشینوں کے وجود سے بہتر نہیں ہوتی، کائنات کا کاروبار چلتا رہتا ہے اور اس میں میکانکی طور پر ہم بھی شامل ہوتے ہیں لیکن ہم میں اس چکّر سے باہر نکلنے کی طاقت نہیں ہوتی، ہماری فطرت قوانینِ قدرت کا عکس ہو کر رہ جاتی ہے، ہماری روحانی زندگی کا آغاز اس وقت ہوتا ہے جب ہم اس میکانکی درجے سے اوپر اُٹھ کر محسوس کرتے ہیں کہ ہمارے اندر کوئی ایسی طاقت ہے جو قوانینِ قدرت کی زنجیروں کو توڑ کر آزاد ہونا چاہتی ہے۔ یہ انسانی زندگی کے ارتقاء کا پہلا قدم ہے، ہماری روح آزادی کا نعرہ لگاتی ہے۔ " آزادی آزادی مطلق اور مکمل آزادی "

کی صدا درونِ قلب سے اٹھتی ہے لیکن صد حیف کہ اس مقام پر تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قوانینِ قدرت نے ہمیں پوری طرح جکڑ رکھا ہے اور غلامی ہی ہمارے حصہ میں آئی ہے۔

مجبوری کا یہ احساس ہمیں خارجی امداد کی تلاش کے لئے متحرک کرتا ہے، ورنہ یہ سانپ اور اژدہے (یا جن اور بھوت) کی پوجا کے کیا معنی؟ یہ معجزوں کی جستجو کے مختلف طور و طریق کا کیا مطلب؟ آخر ہم کیوں کہتے ہیں کہ ایک چیز میں جان ہے اور دوسری میں نہیں؟ اس تلاش، اس جستجو، اس جدوجہد کا آخر کچھ تو مطلب ہونا چاہیئے۔ یہ کشمکش، یہ سعیٔ مسلسل، بے معنی اور فضول تو نہیں ہو سکتی، یہ سب کرشمے ہیں انسان کی تلاشِ آزادی کے، لیکن ہم ابھی تک یہ نہیں سمجھ پائے کہ قوانینِ قدرت کے دائرے میں آزادی ناممکن ہے یہاں تو اٹل قانون ہے اور بس ستاروں سے ذروں تک سب قانونِ قدرت کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہیں اور قدرت کی تمام وسعتیں انسان کی آزادی کو محدود کرنے کی حدیں ہیں، تمام عالمِ کائنات میں انسان کے لئے آزادی ناممکن ہے لیکن ہمیں اس تلخ حقیقت کا یقین نہیں آتا۔ خارجی علم جسے ہم آج کل سائنس کے نام سے موسوم کرتے ہیں، ہزارہا سال سے اس کوشش میں ہے کہ قدرت پر قابو حاصل کر کے آزادی حاصل کر لی جائے لیکن ایک قانون سے گزر کر اس سے زیادہ ہمہ گیر قانون سے پالا پڑ جاتا ہے، پھر بھی ہم یہ ماننے کے لئے تیار نہیں کہ قدرت کی چاردیواری میں حصولِ آزادی ناممکن ہے

ہم ابتدائے زمانہ سے قوانینِ قدرت کا مطالعہ کرتے آرہے ہیں، لیکن اس بات کو ہرگز تسلیم نہیں کرنا چاہتے کہ خود انسان انہیں قوانین کا پابند ہے، ہماری روح بار بار آزادی کی رٹ لگائے جاتی ہے جب سے انسان نے خدا کی آزاد مطلق ہستی کا تصور پایا ہے۔ وہ قدرت کی دوامی غلامی کو قبول کرنے کے لئے کسی صورت بھی راضی نہیں ہوتا، بندشوں میں گھر کر بھی انسان بندشوں کا قائل نہیں ہوتا، وہ کہتا ہے "میں جانتا ہوں کہ میں جنم سے غلام ہوں مجھے اس سے بھی انکار نہیں کہ قدرت نے مجھے ہر طرف سے جکڑ رکھا ہے میری مشکیں کس رکھی ہیں لیکن میں یہ بھی جانتا ہوں کہ ایک ایسی ہستی بھی ہے جو قدرت کے ہر قانون سے بالا ہے جو آزادِ مطلق ہے جو خود قدرت کا آقا اور حاکم ہے جس کے اشارے پر قدرت ناچتی ہے میں غلام بھی اس ہستی کو پاکر آزاد ہو سکتا ہوں۔"

ظاہر ہے کہ آزادیٔ مطلق یعنی خدا کا تصور انسانی دماغ کا اتنا ہی اہم اور بنیادی جزو ہے جتنا کہ فطرت کی مجبوری اور غلامی کا خیال؛ اگر جبر ایک حقیقت ہے تو اختیار کا ہونا بھی لازم ہے، اگر انسان مجبور ہے تو اُس کا خدا مختارِ کل ہے، سچ تو یہ ہے کہ فطرت کی مجبوری اور خدا کے اختیار کے تصور دراصل دونوں اس ایک حقیقت کے دو رُخ ہیں جسے ہم آزادیٔ مطلق کہہ سکتے ہیں، آزادی کے بغیر زندگی ناممکن ہے۔ آزادی کے احساس کے بغیر کوئی پودا تک اُگ نہیں سکتا، کوئی کیڑا رینگ نہیں سکتا، فرق صرف اتنا ہے کہ پودے یا کیڑے میں زندگی کو ابھی انفرادی شخصیت کے درجہ تک اُٹھنا ہوتا ہے، لیکن آزادی کا احساس غیر شعوری طور پر اِن میں بھی کارفرما ہوتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پودا قدرت کا غلام نہیں بلکہ اپنی خاص صورت اور اپنی مخصوص قسم کے تحفظ کے لئے زندہ رہتا ہے۔ یہی حال زندگی کی دوسری صورتوں کا ہے،

جبر اور اختیار کی کش مکش ہر جگہ اور ہر وقت جاری ہے، بظاہر ہر قدم پر آزاد روی قوانینِ قدرت کی پابند معلوم دیتی ہے، لیکن جتنا ہی مادی دنیا کا دائرہ وسیع ہوتا چلا جاتا ہے اُتنا ہی ان وسیع بندشوں سے نکلنے کا خیال بھی تقویت پکڑتا جاتا ہے، جیسے جیسے ہمارا علمِ مادیات بڑھتا ہے اور ہم قوانینِ قدرت کی عالمگیری سے واقف ہوتے ہیں ویسے ہی اِن ہمہ گیر قوانین سے بالا اور آزاد حالت کا تصور بھی زیادہ کشادہ اور مضبوط ہوتا جاتا ہے، اور اس طرح جبر اور اختیار کی یہ مسلسل جنگ جاری رہتی ہے (یہ جنگ) کبھی ایک صورت اختیار کر لیتی ہے کبھی دوسری شکل میں نمودار ہوتی ہے، وقت اور مقام کے لحاظ سے اور انسانی ارتقار کے مطابق مختلف مذہب اور مسلک ظہور میں آتے ہیں اور نئے نئے اعتقاد والے فرقے پیدا ہوتے ہیں، صوری اختلافات کی وجہ سے یہ فرقے آپس میں برسرِ پیکار نظر آتے ہیں، بہت حد تک جبر اور اختیار کے تصادم کی یہ صورتیں ناگزیر ہیں، جبر کی حدیں بڑھیں گی تو آزادی بھی ان حدوں کو عبور کرنے کے لئے اور زیادہ مکمل صورت اختیار کرے گی۔ اگر ہم اس بات کو ذہن نشین کر لیں تو پھر جنگ ہفتاد و دو ملت" بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے۔ کیوں کہ ہم سمجھ جاتے ہیں کہ ہم سب ایک ہی منزل یعنی مکمل آزادی کی طرف گامزن ہیں۔

اسی مکمل آزادی کے تصور ہی کو مجسم کر کے ہم قادرِ مطلق یا خدا کہتے ہیں، خدا کی ہستی سے انکار ناممکن ہے آزادی کے خیال کے بغیر زندگی ناممکن ہے، اسی خیال کے سہارے ہی تو ہم جیتے ہیں، اس کا ترک کیونکر ممکن ہو سکتا ہے، مثلاً اگر آپ کو اپنی آزادی اور خود مختاری کا پورا یقین نہ ہوتا تو کیا آپ میرا لیکچر سننے کے لئے یہاں آتے؟ آپ میں سے کون ہے جو یہ محسوس نہیں کرتا کہ وہ یہاں اپنی خوشی اور مرضی سے آیا ہے؟ کون ہے جسے قدرت کے اٹل قوانین کے باوجود اپنی آزادی اور اپنے اختیار کا احساس نہیں، یہی احساس تو ایمان ہے یہی خدا کی ہستی کا اقرار، ممکن ہے کہ کسی نہ کسی وقت حیاتیات کی سائنس یعنی بائیالوجی (Biology) اس احساسِ اختیار کی وضاحت مہیا کر دے، آزادی کی اس دائمی جدوجہد کی تشریح کر دے لیکن یہ سب کچھ مان بھی لیا جائے تو بھی مکمل آزادی کا تصور بجائے خود قائم رہتا ہے۔ یہ خیال تو کسی صورت نہیں مٹنے پاتا جیسے کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں (اختیار و آزادی کے) اس تصور کی اتنی ہی حقیقت ہے جتنی قوانینِ قدرت کے سامنے ہماری مجبوریوں کی،

غلامی اور آزادی، روشنی اور اندھیرے، نیکی اور بدی کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ اگر غلامی اور مجبوری کی کوئی حقیقت ہے تو آزادی اور اختیار کی حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔

مانا کہ انسانی ارتقاء کے مطالعہ سے بیشتر یہی ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کو اپنی مجبوریوں کا زیادہ احساس رہا ہے لیکن آزادی اور اختیار کا تصور بھی ضرور رہا ہوگا، آج ہم یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ اوائلِ تاریخ کے انسان کا احساسِ مجبوری حصولِ آزادی کی جدوجہد کی ایک صورت تھی، لیکن یہ کہنا بھی غلط ہوگا کہ آزادی اور اختیار کے خیال نے جنم ہی نہیں لیا تھا، (ہم دیکھتے ہیں کہ) غیر مہذب انسان کے ضمیر میں ناپاکیزگی اور گناہ کا خیال بہت کم ہوتا ہے کیوں کہ ارتقاء کے اس مقام پر اس کا درجہ جانوروں سے کچھ ہی اونچا ہوتا ہے اس لئے اسے گناہ کی مجبوری کا احساس نہیں ہوتا، وہ تو مادی مجبوریوں کے خلاف جدوجہد کرتا ہے اس کی ساری کوششیں اپنی جسمانی ضروریات کو پورا کرنے میں صرف ہوتی ہیں لیکن انسانی شعور کے اس پست مقام سے ہی آہستہ آہستہ دماغی محدودیت کا احساس پیدا ہوتا ہے اور بڑھتے بڑھتے روحانی آزادی کی زبردست خواہش میں مبدل ہو جاتا ہے، شروع شروع میں تو یہ نفسانی آنچ لگانے کے

موٹے موٹے پردوں کے پیچھے بالکل نظر ہی نہیں آتی لیکن جوں جوں جہالت کم ہوتی جاتی ہے، اس نورِ ازلی کی کرنیں چھن چھن کر آنے لگتی ہیں، اور حقیقت تو یہ ہے کہ آزادی اور کمال کا یہ لازوال مجسمہ جسے انسان نے شہنشاہِ عالم کا نام دے رکھا ہے ہمیشہ اور ہر وقت اپنی پوری آب و تاب سے جلوہ ریز ہے، جس کو جتنی تابِ دید ہوتی ہے اس سے فیض یاب ہوتا ہے، فرق صرف درجے کا ہوتا ہے نوعیت کا نہیں ہوتا۔

اس نقطۂ نظر سے تمام عالم ایک عبادت گاہ ہے اور قدرت کی ہر جنبش و حرکت خدا کی پرستش کی ایک صورت ہے، جہاں کہیں زندگی جلوہ گر ہوتی ہے، آزادی اور اختیار کی تلاش ساتھ لئے ہوتی ہے، اور چونکہ مکمل آزادی اور اختیارِ کل کا نام ہی خدائی ہے اس لئے آزادی کی جستجو خدا کی تلاش ہے، خدا کی عبادت ہے اور حصولِ آزادی وصلِ الٰہی ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ مکمل آزادی ملتے ہی ہمیں قدرت پر پورا اختیار حاصل ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ آزادی علم اور آگہی کے بغیر ناممکن ہے، ہم جانتے ہیں کہ جتنا وسیع ہمارا علم ہوتا چلا جاتا ہے اتنی ہی زیادہ قدرت ہمیں فطرت پر حاصل ہوتی جاتی ہے۔ اور اس اختیار اور قدرت کے ساتھ ساتھ ہمیں اپنی طاقت کا احساس ہوتا چلا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ اگر کوئی ہستی ایسی ہے جو قادرِ کل ہے جو آزادِ مطلق ہے تو اس ہستی کا علم بھی مکمل ہوگا۔ اسے قدرت سے پوری طرح واقفیت ہوگی۔ یعنی وہ ہستی حاضر و ناظر ہوگی، دانائے کل ہوگی، آزادی اور قدرت (اختیار) کو معرفت سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا، یہ دونوں ایک ساتھ ہوتی ہیں، وہی ہستی قوانینِ قدرت سے بالا ہو سکتی ہے اور کامل کہلا سکتی ہے جس میں پوری آزادی اور قدرت کے ساتھ ساتھ علم اور معرفت بھی بدرجۂ اتم موجود ہو،

اس کے علاوہ کامل ہستی کے اعلیٰ ترین تصور میں برکت اور دائمی اطمینانِ قلب (شانتی) شامل ہے۔ حق تو یہ ہے کہ مذہب کا بلند ترین تصور اس برکت اور شانتی کا تصور ہے جو مکمل آزادی سے پیدا ہوتی ہے خصوصاً ویدانت میں تو بھگوان کے متعلق تمام خیالات کی اصل وہ آزادِ مطلق ہستی ہے جو کسی چیز کی پابند نہیں، جس میں کوئی تغیر پیدا ہی نہیں ہو سکتا، جو قوانینِ قدرت سے بالا ہے، بلکہ قدرت خود اس ہستی میں شامل ہے۔ جو ہمیشہ یکساں ہے، ساتھ ہی ویدانت یہ بھی اعلان کرتا ہے کہ یہ مکمل آزادی آپ کی اور میری ہم سب کی اصل ہے، اسی کو پانا ہی سچی نجات ہے، باقی سب غلامی ہے۔

مشکل یہ ہے کہ ہم سب یہ تو مانتے ہیں کہ خدا کی عظیم الشان ہستی ہمیشہ قائم ہے، بس ایک اُسی کو ثبات ہے، لیکن جب ہم اُسے اپنانے کی کوشش کرتے ہیں، جب ہم آزادی حاصل کرنے کے لئے ہاتھ پاؤں مارتے ہیں تو ہم (اپنی جد وجہد کو) قدرت کی خارجی سطح پر ہی محدود کر لیتے ہیں اپنی روزمرہ کی زندگی کی معمولی باتوں پر اپنی ساری قوت صرف کر دیتے ہیں۔ ہم دولت کمانے، جاہ و مرتبہ پانے اور کسی کی محبت حاصل کرنے پر ہی اکتفا کرتے ہیں اور اسی میں اپنی کامیابی سمجھتے ہیں، ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ یہ چیزیں غلامی کی زنجیریں ہیں ان کے حاصل کرنے سے آزادی نہیں ملتی بلکہ ان سے غلامی کو تقویت پہونچتی ہے، تغیر پذیر اور فانی چیزیں ہمیں اپنی اصل سے اور دُور لے جاتی ہیں، آخر قدرت کی درخشندگی کی اصل کیا ہے؟ وہ کیا شے ہے جو قدرت ہر روز بدلتی ہوئی صورتوں میں متواتر درخشاں ہے؟ دنیا سورج یا چاند یا ستاروں کی روشنی سے زندہ نہیں، زندگی کی چمک، قدرت کا حسن و جمال، عالم کائنات کی تابانی سب اسی ازلی اور ابدی نور سے پیدا ہیں۔ جسے ہم خدا یا بھگوان کہتے ہیں، دنیا میں جہاں کہیں بھی نور کی کرنیں نظر آتی ہیں سب اسی کا عکس ہیں، سورج کی تاب و تپش بھی اسی سے ہے اور ہمارے ضمیر کی چشم افروز روشنی بھی وہی ہے۔ وہی ہے جو ہر طرف نور پاش ہے اسی کے نور سے سب چیزیں روشن ہیں۔

تو ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ خدا اپنا ثبوت آپ ہے، خود درخشاں ہے، حاضر و ناظر ہے۔ دانائے کل ہے، آزادِ مطلق ہے، تمام فطرت کا آقا و مالک ہے، شہنشاہِ عالم ہے۔ ہم اس بات کو سمجھیں یا نہ سمجھیں لیکن دنیا میں جہاں کہیں بھی اور جیسے بھی پوجا ہوتی ہے سب اُسی ہی کی عبادت اور پرستش ہے، وہی ہم سب کے سجدوں کی آستان ہے[1] بلکہ میں تو یہاں تک کہوں گا کہ جس چیز نے ہم سب کو حیران اور پریشان کر رکھا ہے۔ اور جسے ہم بدی اور شیطنت کے نام سے پکارتے ہیں، وہ بھی خدا ہی کی پرستش کی ایک صورت ہے[2] اگر خدا مکمل آزادی کا نام ہے تو اس آزادی کو حاصل

---

[1] ہمہ کس طالبِ یار اند چہ ہشیار چہ مست　　ہمہ جا خانۂ عشق است چہ مسجد چہ کنشت

[2] میخوارہ و سرگشتہ و رندیم و نظرباز　　وانکس کہ چو ما نیست درین شہر کدام است
با محتسبم عیب مگویید کہ او نیز　　پیوستہ چو ما در طلب عیش مدام است

کرنے کی ہر کوشش اس کی پوجا ہے۔ اگر اس کی صورت بگڑی ہوئی ہے تو کیا اس کی نوعیت تو دوسری نہیں، آپ کو میری بات سے خوف تو ضرور آئے گا لیکن میں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ گناہ اور ثواب، خیر و شر، آزادی حاصل کرنے کی دو صورتیں ہیں۔ وہی آزادی کی خواہش ہے جو ایک آدمی کو نیک اعمال کی طرف مائل کرتی ہے اور دوسرے کو برے کاموں کی ترغیب دیتی ہے۔ میں یہ ماننے کے لئے تیار ہوں کہ دوسری حالت میں آزادی کی خواہش غلط رستے پر چل نکلی ہے لیکن اس حقیقت سے کیوں کر انکار ہو سکتا ہے کہ قوتِ تحریک دونوں حالتوں میں ایک ہے، اور وہ ہے بندشوں سے نکل کر آزاد ہونے کی خواہش[1] آزادی کی یہ تمنا عالمِ کائنات کے ذرے ذرے میں موجود ہے، زندگی کی ہر دھڑکن کی محرک آزادی ہے[2]۔ حیاتِ عالم کے وجود میں بس یہی واحد دل دھڑک رہا ہے، اسی کی نسبت سے ہی اعضائے زندگی کی کثرت سمجھ میں آتی ہے،

یہ ہے خدائے ذوالجلال کا وہ عظیم تصور جو ہمیں اُپنشدوں میں ملتا ہے۔ لیکن اپنشد یہیں رک نہیں جاتے، وہ ہمیں یہاں سے بھی آگے اُس مقام پر لے جاتے ہیں جہاں اول اول ہم حیران و ششدر رہ جاتے ہیں، اُپنشد کہتے ہیں کہ ہماری اصل اور خدا درحقیقت ایک ہیں، بندہ اور خدا اصل میں دو[2] نہیں بلکہ ایک ہی ہستی ہیں، وہی ہستی جو تتلی کے خوبصورت پروں میں اور گلاب دل کش کے غنچوں میں رنگ بن کر جلوہ گر ہوتی ہے، اُسی کے دم سے تتلی پرواز کرتی ہے اور غنچہ کھلتا ہے، وہی خالق جو ہمیں زندگی بخشتا ہے، خود ہمارے اندر ہماری قوتِ محرکہ بن کر رہتا ہے، اسی (کے پیار کی) گرمی سے حیات

---

[1] نیک سیرت آدمی دل کی کشادگی اور نظر کی وسعتوں میں آزادی محسوس کرتا ہے اور اپنی محبت کے دائرے کو متواتر وسیع تر کرنے کی کوشش کرتا ہے، برعکس اس کے شیطان سیرت آدمی تمام دنیا کو اپنے بس میں لانا چاہتا ہے وہ اسے سمیٹ کر اپنی محدود ہستی میں سمیٹ لینا چاہتا ہے۔ اس کے ہر کام میں خود غرضی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور ہم اسے بجا طور بداعمال کہتے ہیں۔

[2] روشن از پرتوِ رویت نظرے نیست کہ نیست　　منتِ خاکِ درت بر بصرے نیست کہ نیست
ناظرِ روئے تو صاحب نظرانند آرے　　سرِ گیسوئے تو در ہیچ سرے نیست کہ نیست

رعنا ہوتی ہے اور اُسی کی سرد مہری سے کڑی سے کڑی موت واقع ہوتی ہے، زندگی اور موت اسی کی
قدرت کے کرشمے ہیں، زندگی جاوداں اُس کا عکس منور ہے، اور موت اُسی کی کالی پرچھائیں، اگر ہمیں
اپنشدوں کے خدا کے ہمہ گیر تصور کو سمجھنا ہے تو اُس کی دونوں صورتوں کو قبول کرنا ہوگا، ہم عام طور پر
دنیا کی خوفناک چیزوں سے اس طرح دُور بھاگتے ہیں جیسے خرگوش شکاری کتّوں کو دیکھ کر بھاگ کھڑے
ہوتے ہیں اور افسوس کی بات تو یہ ہے کہ خرگوش کی طرح سر چھپا کر ہم یہ سمجھ لیتے ہیں کہ خطرے سے بچ گئے
حالانکہ اس طرح کی خود فریبی سے ہماری موت اور بھی یقینی ہوجاتی ہے۔ تمام دنیا خوفناک چیزوں کے آگے
بھاگ رہی ہے اور آخر یہ دہشتناک چیزیں اسے دبوچ لیتی ہیں۔ خطرے کا مقابلہ اس طرح کبھی نہیں ہوسکتا
اس سلسلے میں میں آپ کو اپنی زندگی کا ایک واقعہ سناتا ہوں، ایک دفعہ میں بنارس شہر کے ایک ایسے حصے
سے گزر رہا تھا جہاں ایک طرف تو (بڑا بھاری) تالاب تھا اور دوسری طرف ایک بہت اونچی دیوار تھی
اس علاقے میں بے شمار بندر رہتے تھے، شاید آپ جانتے ہیں کہ بنارس کے بندر کافی بڑے ہوتے ہیں،
اور اشتعال میں آجائیں تو مسافروں کے لئے وبالِ جان بن جاتے ہیں، بہرحال ایسا معلوم ہوتا ہے کہ
جب میں تالاب کے پاس سے گزرنے لگا تو انھوں نے دل میں ٹھان لی کہ مجھے اپنی گلی سے نہیں جانے دیں گے
بندروں کے گروہ میرے گرد آکر چیخنے اور شور مچانے لگے یہاں تک کہ وہ میرے اس قدر نزدیک آگئے کہ میرے
پاؤں پر جھپٹ مارنے لگے، یہ دیکھ کر میں نے وہاں سے بھاگنے کی ٹھانی، لیکن میں جو بھاگنے لگا تو بندروں
نے میرا تعاقب کرنا شروع کر دیا۔ جتنا تیز میں بھاگتا اُتنا ہی تیزی سے وہ میرے پیچھے دوڑتے آتے تھے۔
نوبت یہاں تک پہنچی کہ وہ دانت نکال کر کاٹنے کو آگئے، ایسا معلوم ہوتا تھا کہ جان بچ نہیں پائے گی۔
عین اس وقت ایک اجنبی وہاں آن گزرا، اس نے مجھے پکارا اور کہا "بھاگو مت ان وحشیوں کے
سامنے سینہ تان کر کھڑے ہوجاؤ" چنانچہ میں فوراً رُک گیا اور مُڑ کر بندروں کے سامنے کھڑا ہوگیا۔
ناگاہ بندر بھی رُک گئے اور آخر ایک ایک کرکے سب وہاں سے چلے گئے، دنیا میں کامیاب زندگی کرنے
یہی راز ہے، خوفناک اور دہشتناک چیزوں کا دلیری سے ڈٹ کر مقابلہ کرو، زندگی کی مشکلات جلدی
بزدلوں کی طرح بھاگ جاتی ہیں اور ہمیں ان کے آگے بھاگنے کی ضرورت نہیں رہتی، اگر ہمیں آزادی

حاصل کرنا ہے تو اس کا واحد طریقہ قدرت پر اختیار حاصل کرنا ہے۔ قدرت کے آگے بھاگنے سے کام نہیں چلے گا بزدلوں کی کبھی جیت نہیں ہوتی، ہمیں خوف سے جنگ کرکے اس پر فتح حاصل کرنا ہے، ہمیں مشکلات کا سامنا کرکے اُنہیں مٹانا ہے، ہمیں جہالت کا مقابلہ کرکے اُسے بھگانا ہے، ہاں تو ہمیں ہر خوفناک چیز کا شیروں کی طرح مقابلہ کرنا ہے۔ آخر یہ تمام ڈراونی چیزیں کیا ہیں جن سے ہمیں دہشت ہوتی ہے؟ اور سب سے ڈراؤنی چیز، موت کیا ہے جس سے سب ڈرتے ہیں؟ کیا آپ کو ان سب خوفناک چیزوں کے ڈراؤنے نقاب کے پیچھے بھگوان کا مسکراتا ہوا چہرہ نظر نہیں آتا؟ اس رخ روشن کا خیال کیجئے سب خوف دور ہوجائے گا۔ شیطنت، خوف اور مصیبتوں سے فرار کرنا اُن کو اپنے تعاقب کی دعوت دینا ہے جتنا کوئی اُن سے بھاگے گا اتنا ہی وہ اُس کا پیچھا کریں گے، اُن کے سامنے ڈٹ کر کھڑے ہوجایئے تو سب دُم دبا کر بھاگ جائیں گے، تمام دنیا عیش و آرام کی طالب ہے، سب لوگ سکھ اور چین کی پوجا کرتے ہیں کون ہے جو دُکھ اور درد کا سامنا کرنے کو تیار ہے کس میں رنج والم کو پوجنے کی ہمت ہے، آزادی تو تب ہی ملتی ہے جب انسان سکھ اور دُکھ دونوں سے بالا ہوجاتا ہے، سکھ بھوگ کر اور دکھ سے بھاگ کر آزادی دستیاب نہیں ہوسکتی، ہم سب کو دکھ سکھ کا سامنا کرنا ہے ان سے گزرنا ہے، دکھ سکھ کے کواڑوں سے بنے دروازے سے گزر کر ہی انسان آزادی کی فضا میں سانس لے سکتا ہے، آزادی کا جذبہ ہم سب میں ہے، بھگوان کو پوجنے کی خواہش ہم سب کے دل میں ہے۔ ہم سب اپنے مالک کی پرستش کی کوشش بھی کرتے ہیں لیکن ہمارے اور خدا کے درمیان جسمانی کمزوریوں کی دیوار حائل ہوجاتی ہے۔

قوانین فطرت کی قوتیں پہاڑ بن کر ہمارے سامنے آکھڑی ہوتی ہیں اور ہماری نظر محدود ہوکر رہ جاتی ہے لیکن ہمیں وسعتِ نظر پیدا کرنی ہوگی، ہمیں خدا کے پورے جلوے کی تاب پیدا کرنا ہوگی، فقط برکت اور رحمت نیکی اور بھلائی (حسن و جمال اور رنگ و نکہت) ہی میں نہیں بلکہ ظلم اور قہر، آفت اور مصیبت، رنج و غم اور کثافت و گناہ میں بھی اُسی ایک ہی ہستی کا جلوہ دیکھنے کی اہلیت پیدا کرنا ہوگی، آج تک دنیا میں نیکی کے خدا کا پرچار ہوتا آیا ہے۔ میں جس خدا کی تعلیم دیتا ہوں وہ نیکی اور برائی دونوں کا خدا ہے۔ اگر ہمت ہے تو آ میرے اس خدا کو قبول کر جس میں نیکی بھی ہے اور برائی بھی۔ یہی نجات اور یہی آزادی

خاص الفقہ

ایک دکھنی تعلیمی مثنوی، مؤلفہ حاجی محمد رفعتی فتاحی

مرتّبہ

مولانا ابوالنصر محمد خالدی صاحب

—•گذشتہ سے پیوستہ•—

مناجات

۷۴۰ سو خاص الفقہ تو سمجھ اس کا نام
خدا کے کرم سوں ہوا ہے تمام

۷۴۱ ہزار ایک پر سو اٹھ تیس سال
شروع ہیں یو ہجرت کے نیکو خصال — شروع کا عین خت

۷۴۲ محرم کے غرہ کو ہو یو تمام
ہو یوم الاحد میں نبی پر سلام

۷۴۳ کیا ہوں یہ ایلور میں تو پچھان
مبارک رسالہ ہوا ختم جان

۷۴۴ سو کر فتح فتاحی پایا ظفر
پونچا رفعتی تو نفع سب ایہ[illegible] — پونچا = پہنچا - پہنچانا کا صیغہ امر

۷۴۵ جزا ایک کا دیوے گا پروردگار
بلا حد ہور حصر او کردگار

حد کی دال مہملہ مشدد مفتوح۔ او = وہ

۷۴۶ خدا کو بڑا ہے ستائش مدام
رسولِ خدا پر دما دم سلام

۷۴۷ الٰہی تو قوت عبادت پہ دے
الٰہی تو رغبت سعادت پہ دے

۷۴۸ الٰہی جداں لگ مجھے ہے حیات
دنیا کے بلایاں سوں دے مجھ نجات

جداں = جہاں

۷۴۹ نبی کو مرے خواب میں لیا خدا
بوتن ہور جیو میں کروں گا فدا

۷۵۰ رکھوں نین نعلین کے باٹ پر
فدا کر سٹوں روح اس ذات پر

۷۵۱ نَین میں کروں گرد اس راہ کا
نَین بھر کے دیکھوں جسد شاہ کا

۷۵۲ دردمند دل کی سو دارو کروں
اٹھا دو نو نعلین سر پر دھروں

۷۵۳ چومیں دیوں نعلین کو لک ہزار
تو راحت مجھے ہوئے گا بے شمار

۷۵۴ کریما کرم کر مرے پر عظیم بہ حرمت محمدؐ نبی الکریم

۷۵۵ الٰہی مجھے موت جب لیائے گا ؛ جدائی یو عالم سو دکھلائے گا

۷۵۶ حکم سوں فرشتے تداں آئیں گے پیالہ اجل کا او دکھلائیں گے

۵۷۔ لجا تو خدایا مجھ ایمان سوں — زبان ہور دل کوں ترے دھیان سوں
۵۸۔ تری سوچ میرا وہاں کام ہے — شکستہ دلاں کا سرانجام ہے

وافوض امری الی اللہ

۵۹۔ ترے باج نئیں کوئی نگہبان ہے — بڑا تو تچہ حافظ و رحمان ہے
۶۰۔ کہ شیطان دشمن کو مقہور کر — رکھ ایمان مجھ کو تو مغفور کر
۶۱۔ مرا ختم ایمان پر کر تمام — بہ حرمت محمد علیہ السلام
۶۲۔ شرع کے فرشتے ترے پاس آ — مرے تن سو جیو کو کریں گے جُدا
۶۳۔ جنازہ بڑاں لوگ لے جائیں گے
یکیلا قبر میں مجھے ٹھائیں گے — ٹھانا: س۔ فعل متعدی، موزوں کرنا۔ ٹھیک ٹھیک رکھنا۔ یہاں یعنی رکھنا، سپرد کرنا۔
۶۴۔ یکیلا نکو سٹ مجھے سنگ کر
نکو دہشتاں سوں مجھے دنگ کر
۶۵۔ او دہشت کی جاگا میں تو یار ہو — سگل آفتاں سوں مددگار ہو
۶۶۔ رحیا تو میرا نگہہ دار ہو
دہاں مجھ بچارے کا آدھار ہو — آدھار: س۔ اسم مذکر۔ مددگار، حامی
۶۷۔ لحد گاہ میرا معطر تو کر
بچھانے دہاں جاگہ جنت کے دھر — بچھانا: بچھونا، بستر
۶۸۔ مرے دلکو ہمت ہر یک بار دے — زباں کو تو قوت و اقرار دے
۶۹۔ سراسر فرشتیاں کو بوبوں جواب
چلاحوں الیس تے انھوں کو شتاب — ط: میں اداؤں
۷۰۔ قیامت میں حاضر بڑاں ہوئیں گے — کتے لوگ دشتوں سدا دھم کھوئیں گے
۷۱۔ کتیاں کو کشکش کتیاں کو عذاب — کتیاں کو مصیبت کتیاں کو ثواب

۷۷۲ کتیاں کو سوالاں کتیاں کو جواب — کتیاں کو سو راحت کتیاں کو حساب

۷۷۳ کِتئے تلملاتے اچھیں جوں کباب — کتیاں کو پلائیں گے کوثر کا آب

۷۷۴ کتیاں کے اچھیں گے مواں چاندسار — مواں: منہ، چہرے

بھی اندھلے سیاہ رو کِتئے بے قرار — اندھلے: اندھے، نابینا

۷۷۵ کِتیاں کو کرے گا تو بے عزتی — ازل تے اچھیں گے کِتئے لعنتی

۷۷۶ کِتیاں کو قیامت میں گلشن کرے — ط میں قیامت کے بعد "سوں" خک

کِتیاں کے دہاں عیب روشن کرے

۷۷۷ مرے عیب کا تو سو ستّا رہو — گناہاں کے میرے تو غفار ہو

۷۷۸ شفاعت نبی کا مجھے دے وہاں — کرم کر مرے پر نہاں ہور عیاں

۷۷۹ عمل کے لکھے تب لے کر آئیں گے — عدل کے ترازو منے لھائیں گے

۷۸۰ مرا عمل نامہ تو سنگین کر — عمل: بسکون ثانی جنبش

مجھے سرخ روئی سوں رنگین کر

۷۸۱ عمل کے صحیفے پڑھائیں گے جب — صحیفے کے بعد "او" کا اضافہ خک

سیدھے ہاتھ میں دے او میرے سو تب — سیدھے کی یاء خفت

۷۸۲ چلیں گے بزاں ان تے مشکل ہے باٹ — خدایا مجھ آسان کرنا ادگھاٹ

۷۸۳ اہے بال سوں پل او بار یک تر

کھرگ سوں اوہے تیز کرنا گزر — کھرگ: بس۔ مذکر۔ بفتح کاف ہندی دوسرا حرف رائے ہندی مفتوح آخری حرف کاف فارسی: سیف یعنی سیدھی تلوار۔

۷۸۴ گزر کر مشقت سوں کئی آئیں گے

پھسل کر سو دوزخ میں گر جائیں گے

۷۸۵ کریں گے کتئے لوگ پل میں گزر

کہ چیٹیاں کے تئیں چلیں گے بھیتر — چیٹیاں: چیونٹیاں

۷۸۶ خدا کے کرم کی نظر میرے دھیر | دھیر : غالباً دھر کا اشباع
تو اس حال میں ہو مجھے دست گیر

۷۸۷ مرے پانؤں اس پر تو رکھنا قرار | سلامت سوں پل میں مجھے تو اتار

۷۸۸ تو آسان کر مجھ کو اولاوہ راہ | اولا : اوّلاً کی لعزدرت تخفیف : سب سے پہلے
بڑاں مجھ کو جنت میں دینا ہے جاہ

۷۸۹ محمد مرا اسم فتاحی داغ | فتاحی کی یا رخت : داغ یعنی نشانی یعنی عزت
سو فردوس اعلیٰ میں دے مجھکو باغ

۷۹۰ نبی نے مرا رفیعؔ دے خطاب
تو دیدار اپنا دکھیا رب شتاب | دکھیا کی یا رخت

۷۹۱ خداں مجھ کو جنت منے کھائے گا | تو لذت کروڑاں سو دکھلائے گا

۷۹۲ ہزاراں سو میوے کناکن کباب | کناکن : غالباً کھنکھن کی تخفیف ۔ تازہ گوشت
کتے وضع کھانا و خوشبو شراب | سیخ میں پرو کر آگ پر رکھنے سے جو آواز ہوتی ہے

۷۹۳ حوراں کی ہزاراں بہت ناز کیاں | حوراں کی واو رخت
مکلل زرینے میں خوش ساز کیاں

۷۹۴ جو موتیاں کے محلاں میں مقصور ہیں | جو عصمت کے پردیاں میں مستور ہیں

۷۹۵ نخل صاف موتی سو جھلکار گیاں
بہت خوبصورت چندر سار گیاں

۷۹۶ دنیا میں اگر او کریں یک نظر
جتے خلق دنیا کے ہوئیں بے خبر

۷۹۷ ہر یک مکھ پہ لاکھاں شرنج ہیں خدا | ط میں مکھ کی بجائے نکھ لکھ
بہت جوت داراں اچھیں گے سدا | ط میں سدا کی جگہ لدا لکھ

۷۹۸ او دے گا مجھے تو ترے پیار سو
گرے گا انہوں کو میرا یار تو

طیں ادیں

۷۹۹ دلے مجھ بہت شوق دیدار کا
نیا یا کیا ہوں ترے پیار کا

۸۰۰ خدایا دے لذت تو دیدار سوں
کرم کی نظر کر ترے پیار سوں

۸۰۱ کہ دیدار کا مجھ بہت شوق ہے
تجھے دیکھنے کا بہت ذوق ہے

۸۰۲ یو بندہ کمینہ ترا داس ہے
تجھے دیکھنے کا بڑا آس ہے

۸۰۳ گداہوں میں تیرے سو دربار کا
دھرم کر مجھے تیرے دیدار کا

دھرم کرنا: مرحمت فرمانا

۸۰۴ بھوکی نین میری ہیں کھبن سدا
دے دیدار اپنا خدا یا خدا

بھوکی کی یا رخت

۸۰۵ سراپردۂ غیب کر دار تو
مبارک لقاسوں دے مجھ نور تو

۸۰۶ سدا تو اوجھلکاٹ مجھ کو دکھا
سدا لذتاں او تو مجھ کو چکھا

جھلکاٹ: دکھنی اسم مذکر۔ بالفتح چھٹا حرف تائے ہندی۔ چمک۔ نور

۸۰۷ جتے لذتاں اس تلیں ہیں عبث
کرم سوں یو لذت ہا مجھ تو بس

تلیں: نیچے
عبث کا قافیہ بس باعتبار لہجہ ہندی

۸۰۸ فخر میں کروں تو سو کونین پر
کروں جب نظارہ لقا عین پر

۸۰۹ اسی بیچ مدہوش میں ہوؤں گا
اپس کو خودی سات میں کھوؤں گا

۸۱۰ نوازش کرے گا تو نئیں ہے عجب
میں بندیاں میں تیرے کمینہ ہوں سب

۸۱۱ ترے عشق میں سدا تلملا
کلیجہ کو اپنے سٹیا ہوں جلا
۸۱۲ تری آرزو(د) سوں بھریا ہے ضمیر
ترے عشق سوں مجھ ہوا ہے خمیر
بھریا کی یا ء خفت
۸۱۳ سدا عشق سیتے مجھے کام ہے
ترے عشق سوں نت سرانجام ہے
۸۱۴ ترے عشق سوں ہے مجھے زندگی
ترے عشق پردے تو پابندگی
۸۱۵ شکستہ دلاں کا دعا کر قبول
مجھے دے لقا تو بہ حرمت رسول

سوال کردن مومناں را

۸۱۶ ارے مومناں ہو خدا کے بدل
د(عا) ٹک کرو مجھ تمیں مل سگل
۸۱۷ خدا کے بدل جیو کرتے فدا
مجھے بس ہے اتنا دعا کر سدا
۸۱۸ گناہاں میں آلودہ ہوں خاکسار
دعا تم کرو مجھ کو ہر ایک بار
۸۱۹ یو مشہور ہوئے ہر یک ٹھاؤں ٹھاؤں
تو فاتحہ پڑو مجھ بچارے کے ناؤں
ط میں ہوئے کے بعد گا کا اضافہ فک
فاتحہ کا الف تحت اور ت ساکن
۸۲۰ دنیا میں مجھے یو تجھ فرحت الغا
کتے دن دنیا میں وساعت الغا

۸۲۱ دعا مومناں کو سو کرتا اچھوں
محبت انہوں سونچہ دھرتا اچھوں

۸۲۲ اتا میں تو تئیں ہوں دعا تم کرد
محبت مری پر دعا سوں دھرو

۸۲۳ دعا مجھ کرد ہور نکل جاؤ رے
کہ راحت منے ملک مجھے کھاؤ رے

۸۲۴ تمہارا خدا بھی کرے یوں بھلا
دیوے دشمناں کو تمہارے جلا — دیوے کی پہلی یا ء حذف

۸۲۵ شکستہ قلم یو لکھیا ہوں سو میں
درست کرکے سمجھا یو ہر یک کو تئیں

۸۲۶ کیا ختم توفیق کے ہاتھ سوں
سنواریاں نبی کچھ صلوات سوں

۸۲۷ سو صلوات ہزاراں محمد پہ ہیں — صلوات کا الف حذف
کہ دو جگ میں شافع رسولاں کے ہیں

۸۲۸ کیا رفیق حمد پروردگار
او غناحی کر شکر ہزاراں ہزار — غناحی کی یاء اور ہزاراں کا پہلا الف حذف

(ترقیمہ)

نوشتہ بماند بہ خط فقیر — کہ اسم غریب شاہ عاجز حقیر
تمت تمام شد در ماہ رمضان بتاریخ بست (و) یکم روز دوشنبہ بوقت ظہر مرتب شد۔

قسط ششم

میر کا سیاسی و سماجی ماحول

جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب، استاذ تاریخ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

دہلی تا پالم بکسر کی شکست کے بعد بادشاہ کا قیام الہ آباد میں قرار پایا۔ اب گویا بادشاہ انگریزوں کی حراست میں تھے۔

الہ آباد میں شاہ عالم کا قیام تقریباً سات برس رہا۔ پچھلی ناکامیوں اور ناگفتہ بہ حالات نے انہیں پست ہمت اور بہت افسردہ کر دیا تھا۔ ایسی حالت میں دل بہلانے کی بے حد ضرورت تھی۔ اس زمانے میں بعض کمینہ اور نالائق امیر بھی اُن کے دربار میں جمع ہوگئے۔ انہوں نے ناچنے گانے والی عورتیں پیش کرنا شروع کر دیں۔ ملخص التواریخ کے مؤلف کا بیان ہے کہ:-

"بعضی از سفلہ کان ملازم بادشاہ مثل حسام الدین خاں و راجا رام ناتھ و بہادر علی خاں محلی بنا بر مناسبت طبیعت کہ با بادشاہ داشتند تقرب می یافتند خصوصی حسام الدین خاں کہ زنکہ ہای نوخاستہ را برقص و خوانندگی تربیت کردہ بخدمت بادشاہ می رسانید۔ [1]

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بادشاہ کے دربار میں ہر وقت رقص و سرود کا مشغلہ رہنے لگا۔ اور اس وجہ سے عیش پرستی اور کاہلی ان کا شیوہ بن گیا۔

شاہ عالم الہ آباد میں رہتے رہتے تنگ آچکے تھے اور دہلی جانے کے لئے بے قرار تھے۔ مگر کوئی ایسی صورت نظر نہ آتی تھی کہ یہ آرزو بر آئے۔ جب انہیں مرہٹوں کی دعوت ملی تو انگریزوں اور شجاع الدولہ دونوں کی مرضی کے خلاف دہلی کے لئے

---

[1] ملخص التواریخ۔ ص ۳۴۴

روانہ ہو گئے۔[1]

کچھ دنوں فرخ آباد میں قیام کرتے اور نئے نواب مظفر جنگ بن احمد خاں بنگش سے نذرانہ لیتے ہوئے[2] ۲۹ رمضان ۱۱۸۵ھ (مطابق ۲۵ دسمبر ۱۷۷۱ء) کو دہلی میں داخل ہوئے۔[3]

شاہ عالم بادشاہ دہلی کے قلعہ میں پہونچ تو گئے لیکن اب ان کے قبضے میں ملک و مال کچھ بھی نہ تھا۔ حالانکہ اب بھی ہندوستان کے ہی نہیں بلکہ دنیا کے بادشاہ کہلاتے تھے۔ ۱۱۹۴ھ تک تمام ہندوستان اور مغلوں کے تمام مقبوضات دوسروں کے قبضے میں جا چکے تھے۔ بقول ہرچنداس۔ التمش کے دورِ حکومت سے اس وقت یعنے (اورنگ زیب بادشاہ) کے عہد تک ہندوستان کے بائیس صوبے شاہان مغلیہ کے زیرنگیں تھے۔ محمد شاہ کے زمانۂ حکومت (۱۱۳۱ھ) سے اسی زمانے تک (۱۱۹۴ھ) اُن صوبوں کا حال ذیل ہے۔ کابل، قندھار اور پشاور، کشمیر کے تین صوبے احمد خاں (شاہ) ابدالی کے لڑکے کے قبضے میں ہیں۔ اٹک (ندی) کے اس کنارے سے صوبہ ملتان، تہتہ اور بکھر کے تینوں صوبے اور علاوہ ازیں کرنال وغیرہ کے بعض محالات پر سکھ قابض ہیں۔ چھ صوبۂ دکن، گجرات اور مالوہ، یہ آٹھ صوبے مرہٹوں کے قبضے میں ہیں اور ان کے علاوہ جھانسی، گوالیار کا قلعہ اور کالپی بھی۔ مختصر یہ کہ دریائے چنبل کے کنارے تک کے تمام اقطاع مرہٹوں کے تصرف میں ہیں دکن کے صوبوں میں حیدرآباد کا ایک صوبہ میر نظام علی خاں ولد نظام الملک آصف جاہ کے قبضے میں ہے۔ بنگال کے تین صوبوں۔ بنگالہ ڈھاکہ اور عظیم آباد

---

[1] ملخص التواریخ۔ ص ۴۹۴ — ۵۰۴ وقائع بعد از وفات عالمگیر۔ (قلمی) ص ۱۶۶ الف ۱۶۷ الف

[2] ایضاً ص ۵۰۴

[3] جام جہاں نما (قلمی) ص ۵۰۸ — ۵۰۹۔ وقائع عالم شاہی۔ ص

پر قاسم علی خاں کی معزولی کے بعد فرنگی قابض ہیں۔ صوبہ اودھ، الہ آباد اور بعض اضلاع مثل سنبھل، مراد آباد اور اٹاوہ وغیرہ جو اکبر آباد اور دہلی کے تعلقہ میں ہیں۔ غرض کہ دریائے گنگا کے کنارے تک کے کل علاقے نواب آصف الدولہ وزیر الممالک بہادر بن نواب شجاع الدولہ کے قبضے میں ہیں۔ اور ان صوبوں میں بھی فرنگی ملازم ہو کر مداخلت کرتے ہیں۔ اجمیر کا صوبہ راجاؤں کے تسلط میں ہے۔ اکبر آباد کا صوبہ دہلی کے بعض محالات نجف خاں کے قبضے میں ہیں۔ دہلی کا صوبہ بادشاہ (شاہ عالم) کے زیر نگیں ہے [1]

سودا نے شہر آشوب میں اس حقیقت کو اپنے مخصوص انداز میں پیش کیا ہے:

سپاہی رکھتے تھے نوکر امیر دولت مند ❖ سو آمدان کی تو جاگیر سے ہوئی ہے بند
کیا ہے ملک کو مدت سے سرکشوں نے پسند ❖ جو ایک شخص ہے بائیس صوبے کا خاوند
رہی نہ اس کے تصرف میں فوجداری کول [2]

شاہ عالم کی وفات (۱۸۰۶ء) کے بعد اکبر ثانی [3] اس کا جانشین ہوگیا مگر حالات بدستور سابق رہے۔ بہادر شاہ ظفر (جلوس ۱۲۵۳ھ) کے عہد کا ذکر کرتے ہوئے شاہ عبدالعزیز دہلوی لکھتے ہیں:-

"بجز نام سلطانی اختیار ندارد و ہمہ ملک ہندوستان در قبضۂ انگریزاں است" [4]

۱۸۵۷ء میں بہادر شاہ ظفر کو جلا وطن کر کے انگریز ہندستان پر پوری طرح قابض

---

[1] عماد گلزار ابتجالی (قلمی) ص ۴۸۶ - ۴۸۴

[2] کلیات سودا ج اول۔ ص ۳۶۷

[3] ۲۸ جمادی الثانی ۱۲۵۳ھ (مطابق ۲۸ ستمبر ۱۸۳۷ء) کو مغرب کے بعد اسی سال کی عمر میں اکبر ثانی نے رحلت کی۔ مفتاح التواریخ۔ ص ۳۹۶

[4] تاریخ عزیزی (قلمی) ص ۳۱ (الف)

ہوتے تھے۔

(ج) مرہٹے

اورنگ زیب نے اپنی عمر عزیز کے آخری تیس سال دکن میں رہ کر مرہٹہ طاقت کو قلع قمع کرنے میں صرف کئے تھے۔ وہ اپنی زندگی میں تو اس مقصد میں کامیاب رہا لیکن کوئی ایسا بند نہ باندھ سکا۔ جو مستقبل کے لئے بھی اس خطرے کا سدِ باب کردے۔ اصل میں دکن کی جغرافیائی حالت نے مرہٹوں کا مکمل خاتمہ ناممکن کر دیا تھا۔ عالمگیر نے مرہٹوں کی اجتماعی طاقت اور قوت کو ختم کر دیا تھا۔ اور اگر اس کے جانشین پوری طرح سے جدوجہد کرتے اور اس کی وصیت پر پوری طرح عمل پیرا ہوتے اور جنگ تخت نشینی میں اپنی قوت ضائع نہ کرتے تو مرہٹوں کی سیاسی طاقت کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ ہو جاتا۔

اورنگ زیب کی وفات کے بعد مرہٹوں نے اپنی کھوئی ہوئی طاقت کو از سرِ نو حاصل کرنا شروع کیا اور انہوں نے دکن کے اُن علاقوں پر دھیرے دھیرے قبضہ کر لیا۔ جو اُن سے مغلوں نے بزورِ شمشیر چھین لئے تھے۔ اس مہم سے فارغ ہو کر انہوں نے شمالی ہندوستان کی طرف اپنے قدم بڑھانے شروع کر دیئے۔ جادوناتھ سرکار نے لکھا ہے کہ دکن اور گجرات کی صوبہ داری پر امراء آپس میں شمشیر زنی کرتے تھے اور اس طرح مرہٹوں کی طاقت بڑھتی تھی [۱] اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب مرہٹوں کا طوفان شمالی ہند کی طرف بڑھتا تھا تو اس کا مقابلہ کرنے کے بجائے حکومت کی طرف سے مرہٹوں کو مراعات دی جاتی تھیں تاکہ وقتی طور پر یہ طوفان رک جائے۔ امیر الامراء صمصام الدولہ اور اعتماد الدولہ قمر الدین خاں نے مرہٹوں کو تین لاکھ روپے دے کر ان سے شاہی ملک سے واپس لوٹ جانے کی

---

[۱] زوال سلطنت مغلیہ (انگریزی) جادوناتھ سرکار) ج ۱ ـ ص ۶۷۔

رخواست کی تھی [۱]

علامہ طباطبائی نے مغلیہ امراء کی پست ہمتی اور بزدلی پر روشنی ڈالتے ہوئے
ھا ہے کہ :-

ازیں ہمہ امرائے مقتدر مشہور کسے را جرأت نبود کہ خود بر سر
مرہٹہ تاختہ وکار او (بادشاہ) ساختہ نامی بر آورد" [۲]

" امرائے بے مقدور و منصب داران ...... اکثرے را لیاقت
کاری ہم نبود، ہر یکے آرزو مند مصالحہ با مرہٹہ بودند" [۳]

جب فرخ سیر بادشاہ اور سید برادران میں کش مکش چل رہی تھی تو سید حسین
ی خاں نے مرہٹوں کو اپنا مددگار اور معاون بنانے کے لئے بالاجی وشوا ناتھ
دکن کے چھ صوبوں سے چوتھ اور سر دیش مکھی وصول کرنے کا حق دے دیا [۴]
ثر الامراء کا مصنف رقم طراز ہے کہ جس دن سے مرہٹوں کو دکن کے چھ صوبوں سے
تھ اور سر دیش مکھی وصول کرنے کا پروانہ ملا، اس دن سے اُن کی طاقت میں
ن دونی اور رات چوگنی ترقی ہونے لگی [۵] بادشاہ نے مرہٹوں کو یہ حق دینے
ے انکار کیا تو سید حسین علی خاں نے مرہٹوں کی مدد سے دہلی پر دھاوا بول

سیر المتاخرین (فارسی) ص ۴۷۶. تذکرۃ الملوک کا مصنف رقم طراز ہے کہ مغل امراء عیش و عشرت میں
اس قدر غرق ہو چکے تھے اور ان کے قوای عمل اس قدر شل ہو چکے تھے کہ مرہٹوں سے منہ کی کھانے کے بعد بھی
ان کی حمیت بیدار نہ ہوتی تھی کہ آگے بڑھ کر ان کے دانت کھٹے کر دیں۔ ص ۱۳۳ (الف)

۲ سیر المتاخرین (فارسی) ص ۴۷۴

۳ سیر المتاخرین، ص ۴۷۵ - ۴۷۴

منتخب اللباب ج ۲، ص ۷۸۴، خزانہ عامرہ ص ۴۲/۲، سیر المتاخرین (فارسی) ج ۲/ ۴۱۰

۵ ماثر الامراء ۱/ ۳۴۴ نیز ملاحظہ ہو ۳۵۳/۲ - ۳۵۸ -

دیا[1] قائم چاندپوری نے اسی واقعہ کو ان اشعار میں بیان کیا ہے:-

کفار سے کیا ہے جو آپ نے ملاپ ٭ حاصل تو کیا ہے اس سے مگر خلق کا سراپ

کیا آج پُن سمجھتے ہو تم مرہٹوں کا پاپ ٭ پوجا کو کیس گڈھ میں سدھاریں گے کل کو آپ

کہتے ہیں عنقریب "گرد کا کڑاہ ہے"۔[2]

میر محمدی بیدار نے اپنے شاعرانہ انداز میں لکھا ہے کہ جب امراء بذات خود دشمنوں سے ساز باز کرلیں تو اُن کے مطیع سپاہ پھر کیا کرسکتے ہیں۔

"جب اہل ہی مل جائیں کیا سپاہ کرے"[3]

مختصر یہ کہ جس دن امیرالامراء حسین علی خاں مرہٹوں کو اپنا معاون بنا کر دارالسلطنت میں لایا، مغلیہ سلطنت کی طاقت، وقار اور سطوت کو بہت بڑا دھکا پہنچا تھا۔[4]

۱۷۲۰ء سے ۱۷۴۰ء تک بالاجی وشوانا تھ، مالوہ اور گجرات کے صوبوں سے چوتھ اور سردیش مکھی وصول کرتا رہا[5] اور آخر میں یہ دونوں صوبے ان کے حوالے کر دیئے گئے[6]

شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں:-

"غیر مسلموں میں ایک قوم مرہٹہ نامی ہے کہ ..... اُن میں ایک سردار ہے، اُس قوم نے کچھ عرصہ سے اطراف دکن میں سر اٹھایا ہے، اور تمام

---

[1] منتخب اللباب ۲/۸۷-۸۶۷، خزانۂ عامرہ ص/۴۲، سیرالمتاخرین (فارسی) ۲/۴۱۲

[2] نقوش (اکتوبر ۱۹۶۱ء) دیوان قائم چاندپوری (قلمی) ص ۱۸۹ الف۔

[3] دیوان بیدار ص/۱۰۰

[4] خافی خان ۲/۷۵۴، ۸۶-۷۸۴۔ لیٹ مغلس ۲/۱۹۳

[5] خزانۂ عامرہ ص/۴۳ تاریخ ہندی (قلمی) ص/۵۵

[6] لیٹ مغلس ۲/۲۷۸

ملک ہندوستان میں اثر انداز ہے۔ شاہان مغلیہ میں سے بعد کے بادشاہوں نے عدم دور اندیشی، غفلت اور اختلاف فکر کی بنا پر ملک گجرات مرہٹوں کو دے دیا اور پھر اسی سست اندیشی اور غفلت کی وجہ سے ملک مالوہ بھی اُن کے سپرد کردیا۔ اور ان کو وہاں کا صوبہ دار بنا دیا۔۔۔۔ مرہٹوں نے مسلمانوں اور ہندوؤں دونوں سے باج لینا شروع کردیا [1]

اس سے مرہٹوں کی ہمت اور بھی زیادہ بڑھ گئی اور حکومت کی کمزوری کا راز بھی ان پر ظاہر ہو گیا [و مرہٹہ کہ ضعف ارکان سلطنت دریافتہ] بعد ازیں انہوں نے شمالی ہند کی طرف اپنے قدم بڑھائے۔ طباطبائی نے لکھا ہے :-

"بدیں سبب کہ مرہٹوں نے گجرات و مالوہ کو جو تدارک حضور سے عمل میں نہ آیا تھا۔ اور لوٹ مار سے اور دست ہوس ان کا دراز ہوتا رہا تھا آہستہ آہستہ قدم بڑھانا شروع کیا اور گزرنے ایک زمانہ، ماہ و سال کے انہوں نے رفتہ رفتہ اصل و مدت میں ایک دو محال لیتے ہوئے حصار گوالیار تک جو نہایت قرب جوار اکبرآباد میں واقع ہے، آ پہونچے اور متصرف ہو کر دم استقلال مار رہے تھے جاگیرات امیر الامراء اور محالات خالصہ کی لوٹ مار میں بھی جرأت کی جب گوالیار سے بھی گزر کر اجمیر و اکبرآباد کے متعلقات میں بھی قدم زن ہوئے [2]

اس کے بعد مرہٹے اور آگے بڑھے اور سانبھر میں جو کہ شاہ جہاں آباد سے سو کوس کی دوری پر واقع تھا۔ ڈانکا مارا۔ اس وقت وہاں کے فخرو نامی فوجدار نے چار ہاتھی اور تین لاکھ روپے کی لاگت کا مال مرہٹوں کو دے کر امان چاہی، مرہٹوں نے اس پیش کش پر توجہ نہ کر کے جس طرح چاہا اس علاقے کو لوٹا کھسوٹا۔ فوجدار مذکور

---

[1] سیاسی مکتوبات - ص ۹۹

[2] سیر المتاخرین (اردو ترجمہ) ۹۰/۳

کہ صرف اسی لباس میں جو اس کے جسم پر تھے، چھوڑ دیا۔ اس قصبہ کے قاضی خاں نے اپنی جہالت کی وجہ سے اپنے عیال و اطفال کو مار دیا۔ اس رسم کو اصطلاح ہند میں جوہر کہتے ہیں اور مرہٹوں کا مقابلہ کرتا ہوا کام آیا۔[۱]

کئی برسوں سے دربار میں یہ ہو رہا تھا کہ جب گجرات و مالوہ[۲] میں مرہٹوں کی یورش کی خبر دربار معلّیٰ تک پہنچتی تھی تو محمد شاہ کو دارالسلطنت کے نواحی باغوں اور سیرگاہوں میں سیر و تفریح کے لئے یا شاہی شکارگاہوں میں شکار کھیلنے کی غرض سے بھیج دیا جاتا تھا[۳] کیوں کہ عیش پرست اور بزدل امرا مرہٹوں سے آمنے سامنے ہو کر مقابلہ کرنے میں پہلوتہی کیا کرتے تھے اور آپسی جھگڑوں میں اپنے جنگی وسائل ضائع کرتے تھے۔[۴]

علامہ طباطبائی رقمطراز ہے:-

"امرائے نفاق پیشہ حضور کہ بہرہ از حمیت و ایمان نداشتند چنیں فتنہ ہائے بزرگ مذکور و اسہل و خود شمردہ ہمیشہ در فکر استیصال امثال خود مشغول و بہمیں اعمال مسرور و مشغوف بودند و لیشو می کینۂ دیرینہ از قتل مسلمین و سادات پروائی نداشتند"[۵]

(باقی)

۱؎ سیرالمتاخرین ۲/۹۰-۹۱ نیز ملاحظہ ہو۔ چہار گلزار شجاعی (قلمی) ص ۲۷۶، مآثرالامراء ۲/۳۵۳

۲؎ مالوہ میں مرہٹہ گردی کے لئے ملاحظہ ہو۔ تاریخ شہادت فرخ سیر بادشاہ و جلوس محمد شاہ (قلمی) ص ۹۶ (الف) و ۱۰۵ ب

۳؎ نیٹ مغلس (انگریزی) ۲/۲۷۸

۴؎ سیرالمتاخرین (فارسی) ۲/۴۷۴، نیز احوال الخواقین (قلمی) ص ۲۰۱ ب تا ۲۰۲ (الف)

۵؎ سیرالمتاخرین (فارسی) ۲/۴۷۷

قسط دوم

دو ہفتہ دورۂ روس کی رُوداد سفر

از

مولانا مفتی عتیق الرحمٰن صاحب عثمانی

(۲)

لینن گراڈ جیسے تاریخی شہر کے حالات اور خصوصیات کا بیان خط میں نہیں ہوسکتا۔ میں نے اب تک ایسا نفیس خوبصورت اور باضابطہ شہر نہیں دیکھا تھا۔ لینن گراڈ میں ایک ہی مسجد ہے، مگر عالی شان ہے۔ اس کی تعمیر سلطان ترکی نے کرائی تھی۔ ایک وقت کی نماز یہاں بھی پڑھی اور چند جُملے بھی کہے۔ امام جامع مسجد مولانا عبدالباری صاحب جو ایک زندہ دل اور شگفتہ مزاج عالم دین ہیں۔ ہم نے ظہر کی نماز کے بعد کھانا انہی کے یہاں کھایا ان کی اہلیہ، لڑکیاں سب یورپین لباس میں تھیں سب نے مل کر ہماری خوب خوب مدارات کی۔ ان کی ایک لڑکی دوشنبہ یونیورسٹی میں عربی کی لکچرر ہے۔ ان دنوں چھٹیوں میں گھر آئی ہوئی تھی۔ اس سے عربی میں کھل کر باتیں ہوئیں۔ میرے ساتھ مولانا حفظ الرحمٰن صاحب کی کتاب "اسلام کا اقتصادی نظام" کے تین نسخے تھے۔ ایک نسخہ مفتی صاحب کو اور دوسرا مولانا سید عبداللہ جان قاضی دوشنبہ کو دے چکا تھا۔ تیسرا یہاں مولانا عبدالباری کو دے دیا، ایک نسخہ اور ہوتا تو ماسکو کی مسجد کے امام صاحب مولانا احمد جان صاحب کو دیتا۔ مولانا وسیع النظر عالم ہیں، تقریر بھی خوب کرتے ہیں۔

لینن گراڈ کی خصوصیات کا خلاصہ کن لفظوں میں آپ کے سامنے رکھوں۔ اشارہ بھی کر دوں تو کن چیزوں کی طرف۔ ہمارے میزبانوں نے پروگرام خوب سوچ سمجھ کر ایسا بنایا ہے کہ ہم

سے کم وقت میں زیادہ سے زیادہ اہم چیزیں دیکھی جا سکیں۔

یہ شہر "سوویٹ یونین" کا قدیم دارالسلطنت ہے اور بانیٔ انقلاب لینن کی سرگرمیوں کا سب سے بڑا مرکز، چنانچہ بازاروں میں گھومنے کے بجائے ہم نے بہت سا وقت تاریخی مقامات دیکھنے پر ہی صرف کیا۔ سب سے پہلے زارِ روس کا سردیوں کا محل دیکھنے گئے۔ ان دنوں یہ محل ایک عجائب خانہ کی شکل میں ہے۔ حکومت نے اِس بے مثال اور لاجواب محل کی ایک ایک چیز کو تاریخی اہمیت اور درسِ عبرت کے طور پر محفوظ کر دیا ہے۔ قصر کے سیکڑوں کمروں اور لق و دق ہالوں میں زاروں کی عیش کوشیوں کا کروڑوں بلکہ شاید اربوں روپے کا سامان لگا ہوا ہے اور دیکھنے والوں کو عیش پرستی کے انجام بد کی خبر دے رہا ہے۔ ایک مہذب خاتون نے ہمیں اس عجائب خانے کی تمام قابلِ دید چیزیں دِکھائیں۔ میں نے تو ہر چیز عبرت ہی کی نگاہ سے دیکھنے کوشش کی۔ یہ کروڑوں روپیہ جو قیصروں کے اندھے تعیش اور بہری ہوس پرستی پر خرچ ہوتا تھا اب عوام کی زندگی اور خوشحالی کی ضرورتوں پر صرف ہو رہا ہے اور یہ بات ایسی نہیں جس کو اوپری کانوں سے صرف سن لیا جائے بے شبہ یہ سبق لینے کی بات ہے۔ اس مرحلے پر محل کی کسی ایک چیز کا ذکر بھی شاید ٹھیک نہیں کہ ایک چیز کے ذکر سے دوسری چیزوں کے ساتھ ناانصافی ہوگی۔ امید ہے آپ کو بھی یہاں جلد آنے کا موقع ملے گا اُس وقت آپ ہر چیز کا برأی العین مشاہدہ کر لیجئے گا۔ میں تو خیال کرتا ہوں آپ محل کی کسی ایک ہی منزل اور اس کے ساز و سامان کی زنگارنگی کو دیکھ کر حیران رہ جائینگے رفیقِ سفر امام سید عبداللہ صاحب کو جواہرات کی کچھ پہچان ہے۔ ہم لوگ خاص اجازت کے بعد موتیوں، ہیروں، زیورات اور جواہرات کے کمروں میں پہنچے تو امام صاحب انگشت بدنداں ہو کر حساب جوڑنے لگے، کہتے تھے یہ زیور اور جواہر کروڑوں روپے سے کم کے نہیں ہیں۔

قصرِ شتائی کی سیر سے فارغ ہو کر ہم نے "کنیسۂ اسحاق" دیکھا۔ یہ کنیسہ زار پال نے تعمیر کرایا تھا۔ دیکھنے کے لائق عمارت ہے اور یہاں کی مقدس ترین کنیسہ سمجھا جاتا ہے جس کا شہر میں [illegible] اپنی تمام وسعتوں، رعنائیوں اور جولانیوں کے ساتھ بستی ہے اور اکثر ... دیکھی جا سکیں

اسی کے کنارے آباد ہیں، میں نے لینن گراڈ میں ایک شخص کو بھی فٹ پاتھ سے علیحدہ ہوکر چلتے نہیں دیکھا، کسی کو راستے میں کھاتا ہوا اور تھوکتا ہوا بھی نہیں دیکھا۔ شہر کی سڑکیں نہایت صاف ستھری اور عمارتیں بہت ہی باقاعدہ بنی ہوئی ہیں۔ جن میں فنِ تعمیر کا کمال اور خوبصورتی پوری طرح جلوہ گر ہے۔ "نیفا" اور اس کی شاخوں نے شہر کے حسن کو اور بھی نکھار دیا ہے۔

جیسا کہ آپ کو معلوم ہے گذشتہ جنگِ عظیم کے آخری دنوں میں اس شہر کے باشندوں کی مدافعت نے تاریخی اہمیت حاصل کر لی تھی اور جاپان کے حملہ کے بعد چرچل کی جو پہلی پبلک تقریر ہوئی تھی اس میں لینن گراڈ کے اس ڈیفنس اور اس کے باشندوں کے عزم و حوصلہ کا خاص طور پر ذکر کیا تھا۔ اس لئے اُس خاص مقام کو دیکھنے کا یوں بھی اشتیاق تھا۔ جہاں اشتراکی فوجیں فولاد کی دیوار بن کر کھڑی ہوگئی تھیں اور انہوں نے جرمن فوجوں کو اس جگہ سے ایک انچ بھی آگے نہیں بڑھنے دیا تھا۔ یہ مقام شہر کے بالکل قریب چند کیلومیٹر کے فاصلے پر ہے یہاں پتھر کا ایک ستون کھڑا ہے جس میں جدید دنیا کی تاریخ کے اس سب سے بڑے ڈیفنس اور دفاع کی ضروری تفصیل مندرج ہے ہم لوگ دیر تک اس جگہ بیٹھے رہے اور شیخ محمد یوسف جو "ادارۂ دینیہ تاشقند" کے خاص کارکن اور "جامعۂ ازہر" کے فاضل ہیں۔ مجھے ہٹلر کی فوجوں کے محاصرے اور اشتراکی فوجوں کی قوتِ صبر و برداشت کے واقعات سناتے رہے۔

شیخ موصوف پورے سفر میں آخر تک ہمارے ساتھ رہے۔ ان سے عربی میں ہر طرح کی باتیں ہوتی تھیں۔ اگر یہ ساتھ نہ ہوتے تو سفر کا لطف پھیکا ہو جاتا۔ ازبکی اُن کی مادری زبان ہے اور روسی تقریباً مادری، عربی بھی بے تکلف اور روانی سے بولتے ہیں۔ بقدرِ ضرورت فارسی بھی جانتے ہیں۔ اشتراکی فوجوں کی سرفروشی، صبر و استقلال اور شجاعت و بسالت کے حالات سن کر قلب میں ایک خاص طرح کی خلش اور چبھن پیدا ہوتی تھی اور رہ رہ کر خیال آتا تھا۔ کاش وطن کی آبرو اور آزادی کی حفاظت کا یہ جذبۂ بے پناہ خدا اور آخرت پر ایمان لانے والوں کے دلوں میں بھی اپنے مذہب و ایمان کی عزت بچانے کے لئے اس سے بڑھ کر نہیں تو اتنا ہی ہوتا۔ لینن گراڈ تقریباً تین سال تک ہٹلر کی فوجوں کے محاصرے میں رہا، اس طویل مدت میں شہر کی عام آبادی جن مصائب و آلام کا شکار ہوئی

اُس کا بیان لفظوں میں نہیں ہو سکتا۔ دن میں کئی کئی بار بمباریاں ہوتی تھیں اور پورا شہر جہنم کا نمونہ بن جاتا تھا۔ مگر جیسے ہی ہوائی حملہ رُکتا ہر شخص اپنے کام پر لگ جاتا۔ کارخانوں میں کام ہونے لگتا، دفاتر کھل جاتے، سڑکیں صاف ہونے لگتیں، اور مردوں سے زیادہ عورتیں یہ خدمت انجام دیتیں۔ ہمیں بتایا گیا کہ تین سال کی طویل مدت کے محاصرے اور ہوائی حملوں کے نتیجے میں کم سے کم تین لاکھ انسانوں کی جانیں گئیں۔ ان میں ایک بھاری تعداد اُن کی تھی جن کی موت مسلسل فاقوں کی وجہ سے ہوئی۔ یہ سب کچھ ہوا مگر عوام کے حوصلے پست نہیں ہوئے اور وہ انتہائی بے جگری سے ان مصیبتوں کا مقابلہ کرتے رہے یہاں تک کہ "نہر نیفا" اُن کی زندگی کا پیغام اس عنوان سے لائی کہ تیسرے سال کی سردیوں کی شدت میں اُس کا پانی معمول سے زیادہ جم گیا۔ اور اشتراکی فوجوں کے ایک قلیل حصے نے برف کی اس سڑک کے ذریعے ماسکو سے رابطہ قائم کرلیا۔ اس جمے ہوئے پانی پر بھی جرمن بمباروں نے بے تحاشا بمباری کی اور برف کی چٹانیں پگھل پگھل کر بہنے لگیں۔ اور اس طرح اشتراکی فوجوں کا بہت کچھ جانی نقصان بھی ہوا مگر ماسکو سے فوج کے جس حصے کا تعلق قائم ہو چکا تھا جرمن فوجیں اُس کو توڑ نہیں سکیں۔

لینن گراڈ کے محاذ پر نازی اور سرخ فوجوں کے تاریخی مقابلے اور قوت آزمائی کی تفصیل ۱۹۴۳-۱۹۴۲ء کے ہندوستانی اخباروں میں بھی موجود ہے۔ خط میں اس سے زیادہ کیا لکھوں۔ یہ مقام دیکھ کر قیام گاہ "یورپ ہوٹل" واپس آیا تو بہت دیر تک دماغ میں ان واقعات وحالات کا تصور ابھرتا رہا اور بار بار یہی خیال ہوا کہ ہمت، ارادے کی پختگی، موت سے بے خوفی، ڈسپلن اور اعلیٰ تربیت کے سامنے عسکری طاقت کی ہولناکی اور قہرمانی کس طرح بے حقیقت ہو کر رہ جاتی ہے۔

اس ہوٹل میں آزادی سے پہلے کے ایک انگریز گورنر سے اتفاقی طور پر ملاقات ہو گئی۔ ان کا نام امام صاحب کی کاپی میں لکھا ہوا ہے مجھے اس وقت یاد نہیں رہا۔ گورنر صاحب نے ہمیں دیکھا تو بڑے تپاک سے ملے اور اچھی خاصی اردو میں باتیں کیں۔ کہتے تھے میں صوبہ سرحد میں گورنر رہا ہوں۔ تقسیم کے وقت حکومت ہند کا ڈیفنس سکریٹری تھا اور سکندر مرزا میرے نیچے کام کرتے تھے۔ انگریزی

تقسیم ہند کے نتائج اور خاص طور پر اس وقت دہلی کے پرانے قلعے میں مسلمانوں کی جو حالت تھی اُس پر دیر تک باتیں کرتا رہا۔ خیال تھا اس سے دوبارہ اطمینان سے ملیں گے مگر نوبت نہ آئی۔ انگریز گورنر کو اس بے تکلفی اور سادگی میں دیکھ کر زمانے کے انقلاب کی تصویر آنکھوں میں گھومنے لگی۔ دوسرے روز ہم وقت کے پہلے حصے میں شہر کے سب سے زیادہ اثر انگیز اور سبق آموز مقام پر گئے یہاں جگہ خاص شہر سے چند کیلومیٹر پر ہے۔ اس کا نام PISKAROVSKY یعنی مقبرۃ الشہدا ہے۔ یہ وطن کے اُن تین لاکھ سپوتوں کا مدفن ہے جنہوں نے وطن کی حفاظت پر جانِ عزیز قربان کر دی اور اپنی زندگی کو اہلِ وطن کے لئے نمونہ بنا گئے۔ جیسے ہی ہم کاروں سے اترے عجائب خانے کے کارکن مصافحے کے لئے آگے بڑھے۔ اور پہلے ہمیں میوزیم میں لے گئے۔ یہ میوزیم بھی دیکھنے کی چیز ہے۔ اِس میں لینن گراڈ کے دفاع اور اشتراکی فوجوں کے کارناموں کو بڑے سلیقہ سے دکھایا گیا ہے۔ ہم لوگ دیر تک میوزیم کے ایک ایک نقشے اور ایک ایک تصویر کو غور سے دیکھتے رہے۔ بہر حال اس ساز و سامان کو دیکھ کر جنگ کے دِنوں کے لینن گراڈ اور اس کے باشندوں کے حوصلوں اور ناقابلِ شکست عزم کا مکمل نقشہ سامنے آجاتا ہے اور یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آجاتی ہے کہ کسی وقت عسکری طاقت کم بھی ہو تو اس کمزوری کی تلافی ملک کے عام رہنے والے کس طرح کر سکتے ہیں۔

میوزیم کی سیر کے بعد ہم قبروں کے چبوتروں کے قریب سے گزرے۔ قبروں کے ان چبوتروں کو بہترین سبزہ زاروں کی شکل دے دی گئی ہے۔ بیچ کا راستہ گلاب کے اعلیٰ درجے کے سُرخ پھولوں سے لدا ہوا ہے۔ چبوتروں کی روش پر اُترنے سے پہلے سیڑھیوں کے قریب زمین کے نیچے کی سطح پر آگ روشن ہے یہ آگ کسی وقت نہیں بجھتی۔ اس کو گیس سے روشن رکھا جاتا ہے اور یہ منظر دیکھ کر دماغ ایک خاص طرح کا اثر لیتا ہے۔ چبوتروں اور بڑی بڑی روشوں سے گزر کر

---

[1] ان نقشوں اور تصویروں کی ترتیب میں پروپیگنڈے کی ٹیکنک کو بھی بڑی قابلیت سے استعمال کیا گیا ہے۔

ہم لوگ ایک پُرہیبت مجسّے کے قریب پہنچے۔ یہ مادرِ وطن کا مجسمہ ہے جس کے آس پاس کی دیواروں پر مختلف تحریریں ہیں۔ ان کتبوں کا ترجمہ مجھے شیخ محمد یوسف نے سُنایا۔ مادرِ وطن نے وطن کی عزت پر قربان ہونے والے اپنے بچّوں کے جانبازانہ کارناموں کو بڑے ہی رِقت انگیز پیرایہ میں سراہا ہے۔ ان تحریروں کو پڑھ کر فرزندانِ رُوس کے حوصلے بڑھنے ہی چاہیئں۔

سہ پہر کو ایک دوسرا بڑا عجائب خانہ دیکھا جو لینن کے عجائب خانہ کے نام سے مشہور ہے اس کو دیکھ کر لینن کی شخصیت کی تمام خانگی، انفرادی اور اجتماعی گوشے سامنے آجاتے ہیں۔

تیسرے دن صبح کو زار کا گرمیوں کا محل دیکھنے گئے۔ یہ محل شہر سے ۳۰ کیلومیٹر کے فاصلے پر ہے۔ محل ایک نہایت پُرفضا اور طویل وعریض باغ میں ہے۔ خلیج بالٹک کے کنارے پر قصر کے محلِ وقوع کے حُسن کی باریکیاں آپ کو کیسے سمجھاؤں۔ نوکِ قلم ان لطافتوں اور باریکیوں کو تحریر کرنے سے قاصر ہے۔ یہاں بھی ایک خاتون گائڈ نے ہمیں باغ اور محل کے ضروری حصّوں کی سیر کرائی اور ہر چیز کی مختصر تاریخ بھی بتائی گئی۔ شیخ محمد یوسف مجھے سب باتیں عربی میں سمجھاتے رہے۔ یہ محل تین سال تک جرمن فوجوں کے قبضہ وتصرف میں رہا تھا۔ جس کا لازمی نتیجہ یہی ہونا چاہیئے تھا کہ جب یہ فوجیں واپس ہوئیں تو محل کے بڑے حصّے کو برباد کر گئیں۔ سویٹ یونین کے کارفرماؤں نے ان تمام برباد شدہ عمارتوں اور اشیاء کو ٹھیک ٹھیک پہلے نمونے پر بنوا دیا۔ اور یہ کام کچھ اس انداز سے کیا گیا کہ نقشِ اول اور نقشِ ثانی میں کوئی فرق باقی نہیں رہا۔ وقت کی قلّت اور مقام کی وُسعت کی وجہ سے ہم اس باغ اور محل کے تمام حصّوں کو نہیں دیکھ سکے۔ پھر بھی بہت کچھ دیکھا اور خوب دیکھا۔ اس محل کی تاریخ سے متعلق ایک کتاب بھی خریدی ہے مگر وہ روسی زبان میں ہے معلوم ہوا ہے کہ انصاری صاحب اب اس ملک سے ہندوستان واپس ہو گئے ہیں۔ کبھی بوقتِ فرصت اُن سے یہ کتاب اور دوسری ضروری کتابیں پڑھوائی جائیں گی۔ انصاری صاحب ہمارے ساتھ ہوتے تو بہت اچھے

ترجمان کا کام دیتے ہیں۔ دوسری خصوصیتوں کے علاوہ اس محل کی سب سے بڑی خصوصیت اس کے عجیب و غریب بلکہ ورطۂ حیرت میں ڈال دینے والے فوارے ہیں۔ ان سنہرے اور نفیس فواروں کی تعداد ایک سو پچاس کے قریب ہوگی۔ ہر فوارے کی عجوبگی دیکھنے اور سمجھنے سے تعلق رکھتی ہے۔ آج ہم خوب تھک گئے ہیں اور بہت دیر تک آرام کرنے کو جی چاہتا ہے۔ مگر نظام الاوقات کے جرس کی فریاد یہی ہے کہ "بربندید محملہا" چنانچہ ہم نے اس جرس کی فریاد سنی اور تھوڑا سا آرام کر کے زمین دوز ریلیں دیکھنے چلے گئے۔ فولاد کے برقی زینوں سے پھسل کر ایک زمین دوز اسٹیشن پر پہنچے اور کئی میل کی سیر کی۔ متعدد اسٹیشنوں پر بھی اترے ہر اسٹیشن اپنے رنگ میں دیدہ زیب، اعلیٰ اور شاندار ہے۔ عمارتوں کے نقش و نگار میں لینن کی شخصیت اور اشتراکی پروپیگنڈے کی بھی خوب خوب نمائش کی گئی ہے۔ لینن گراڈ میں کم سے کم تیس زمین دوز اسٹیشن ہیں۔ ہر منٹ یا دوسرے منٹ پر ٹرین آتی ہے۔ ٹرین کے ڈبے نہایت سبک اور خوبصورت ہیں۔ ریل کی یہ تفریح خاصی دلچسپ رہی۔ اس لئے بھی کہ اس کو دیکھنے کا پہلا موقع تھا۔

تین روز تک لینن گراڈ کی سیر و سیاحت کے بعد رات کے دس بجے کی ٹرین سے ماسکو کے لئے روانہ ہوگئے۔ ہمارے پروگرام میں ریل کا سفر ایک یہی تھا ورنہ ہر جگہ ہوائی جہاز سے آئے گئے۔ ریل کے سفر کا پروگرام اس لئے رکھا گیا تھا کہ سویٹ یونین میں ریلوں کے سفر کی نوعیت کا مشاہدہ ہو سکے ؎

؎ ہم نے یہ سفر میل ٹرین میں کیا۔ ٹرین کی سبک گامی اور تیز رفتاری کا کیا کہنا۔ گیلری میں اچھی قسم کے قالین بچھے ہوئے تھے۔ برتھ بھی آرام دہ تھی۔ اعلیٰ قسم کا لگا ہلکا یا بستر بہترین نرم و گرم کمبل اور دوسرا سامان و سامانِ استراحت ۔ ہر دو آدمیوں کے ایک کیبن میں ریڈیو بھی فٹ تھا۔ اسباب بچھوں کے نیچے نہیں بلکہ بڑے سلیقہ سے سامنے کی ایک کوٹھی میں رکھا جاتا ہے۔ یہ کوٹھی ہر کیبن کی قسم ہے۔

جیسا کہ لکھ چکا ہوں لینن گراڈ اور ماسکو کا فاصلہ آٹھ سو کیلو میٹر کے قریب ہے۔ ہم رات کے دس بجے ٹرین پر سوار ہوئے اور صبح سات بجے ماسکو پہنچ گئے ہیں۔ ماسکو کا ایک اسٹیشن لینن گراڈ ہے۔ ہم اسی اسٹیشن پر اترے اور قریب ہی کے ایک ہوٹل میں کہ اس کا نام بھی لینن گراڈ ہوٹل ہے قیام کیا۔ اس ہوٹل کی اکیس منزلیں ہیں اور یہ ماسکو کے بڑے ہوٹلوں میں ایک ہے۔ ہماری قیام گاہ خاص طور پر وسیع اور نفیس ہے۔ اس میں چار بہترین فرنشڈ کمرے ہیں۔ جن میں اعلیٰ درجے کے قالین بچھے ہوئے ہیں۔ صوفے بھی اعلیٰ قسم کے ہیں۔ پیانو، ریڈیو، ٹیلی ویژن سب ہی چیزیں لگی ہوئی ہیں۔ ماسکو کی سیر کی تفصیل اب اس خط میں نہیں آسکے گی۔ خط طویل ہوگیا ہے اور اس شہر کی خصوصیتوں کا مطالبہ ہے کہ ان پر اطمینان سے لکھا جائے۔ اس وقت صرف چند چیزوں اور مقامات کی نشان دہی کرتا ہوں۔

شہر کی آبادی کم سے کم ساٹھ لاکھ ہے۔ ماسکو لینن گراڈ سے ایک تہائی زیادہ بڑا ہوگا۔ لینن گراڈ کی آبادی چالیس لاکھ بتائی جاتی ہے۔ دوسری جنگ عظیم کے وقت صرف دس لاکھ تھی۔ جس کے معنیٰ یہ ہوئے کہ ہوائی حملوں اور فاقوں سے شہر کی ایک تہائی آبادی ختم ہوگئی تھی۔ میری رائے میں لینن گراڈ کے رہنے والوں نے ملک کیلئے بے مثال قربانی دی ہے۔ ماسکو پہنچکر سب سے پہلے نمائش کی سیر کو نکلے۔ یہ نمائش وقتی نہیں دائمی اور مستقل ہے۔ اور اس میں سوویٹ یونین کی تمام ریاستوں کی مصنوعات بڑے اہتمام اور شان سے سجائی گئی ہیں۔ ہر ایک ریاست کا جدا اسٹال تھے۔ نمائش کی وسعت کا اندازہ کرنا آسان نہیں ہے۔ ہم لوگ خاص اجازت سے موٹروں میں گھومے اور کئی گھنٹے تک گھومے۔ پھر بھی اس کا ایک حصہ ہی دیکھ سکے۔ ہندوستان کی تاریخی نمائش ہمارے

سکو پہونچنے سے چار روز پہلے ختم ہو گئی تھی. اس لئے اس کے دیکھنے کا موقع نہیں ملا. اس نمائش
توقریب سے بہت سے ہم وطنوں سے ملاقات ہوئی. ہندوستانی نمائش کی یہاں خوب شہرت ہے
مصنوعاتِ ہند کو روسیوں نے بہت پسند کیا ہے۔

ہم ۲۸ر اگست کی صبح کو یہاں پہنچے تھے، ۲۸ر کو نمائش دیکھی اور ۲۹ر کو "ادارۃ الصداقۃ"
ے۔ دوسرے ملکوں کے عوام و خواص سے دوستانہ روابط مضبوط و مستحکم کرنے کے لئے یہ ایک
م اور مشہور ادارہ ہے، اس کی شاخیں تمام ریاستوں میں پھیلی ہوئی ہیں۔ تاشقند، سمرقند اور
شنبہ میں بھی ان اداروں میں جانا ہوا تھا. ماسکو کا "ادارہ الصداقۃ" شہر کی بہت ہی نفیس
رعالی شان عمارت میں ہے، ہمارے صدر جمہوریہ ڈاکٹر رادھا کرشنن جب سوویت لونین
یں ہندوستان کے سفیر تھے، اسی مکان میں رہتے تھے اور سفارت کا دفتر بھی یہیں تھا ۔۔۔
دارۃ الصداقۃ" میں ہمیں باضابطہ مدعو کیا گیا تھا اور بہت سے صحافی اور ارباب علم و ادب
سے ملاقات کے لئے یہاں آئے تھے، دونوں ملکوں کے تعلقات اور دوسرے سماجی اور
فتی مسائل پر یہاں بہت دیر تک بے تکلفانہ باتیں ہوتی رہیں۔ ایک نوجوان روسی نے
ن سے ایک دفعہ دہلی ہی میں ہماری ملاقات ہوئی تھی اردو زبان میں ہمارا استقبال کیا
ور ادارے کے بعض دوسرے عہدیداروں نے روسی میں ۔۔۔ میں نے اردو میں ان تقریروں کا
جواب دیا۔ اور اسی نوجوان نے میری تقریروں کا روسی میں ترجمہ کر دیا، یہ پُر لطف
جتماع کافی دیر تک رہا ۔۔۔ شام کو ہم نے یہاں بھی میٹرو (زمیں دوز ریلوں) کی سیر
، کہتے ہیں ماسکو جیسی زمیں دوز ریلیں ساری دنیا میں نہیں ہیں۔ ان ریلوں کے کم و بیش
تے اسٹیشن ہیں اور ہر اسٹیشن پر رونق ہے۔ ۳۰ر کو ہم ماسکو یونیورسٹی دیکھنے گئے، اس
یونیورسٹی کی شہرت پہلے بھی سنی تھی۔ اب دیکھنے کا موقع مل گیا۔ یونیورسٹی کی وسیع اور
نگین عمارت ایک پہاڑی پر ہے اس وجہ سے اس کی خوبصورتی اور دلربائی میں اور
ی اضافہ ہو گیا ہے، ماسکو یونیورسٹی کا شمار دنیا کی مشہور ترین یونیورسٹیوں میں ہوتا ہے

اس کی ایک ایک چیز دیکھنے سے تعلق رکھتی ہے، ہم نے یہاں کئی گھنٹے صرف کئے مگر یونیورسٹی کا دسواں حصہ بھی نہ دیکھ سکے، اندازہ یہ ہوا کہ اس کے تمام شعبوں کو سرسری طور پر بھی دیکھنے کے لئے کم سے کم ایک ہفتہ کی ضرورت ہے۔ ہم نے چند گھنٹوں میں یہاں جو کچھ دیکھا اس کے بیان کے لئے بھی ایک دفتر چاہیئے۔ یونیورسٹی کا میوزیم بھی کئی منزلوں میں پھیلا ہوا ہے۔ اس میں عجیب عجیب چیزیں دیکھیں۔ شہاب ثاقب کا اکتالیس کیلو وزن کا ایک ٹکڑا بھی دیکھا۔ یونیورسٹی کی عمارت اپنے محل وقوع کے اعتبار سے بھی دل آویز ہے۔ وسیع و عریض سبزہ زاروں اور فصیلوں کے سامنے نہر ماسکو بہہ رہی ہے۔ اور یہاں سے پورا شہر ایک کٹورے کی شکل میں نظر آتا ہے۔

لینن گراڈ کی طرح ماسکو میں بھی ایک مسجد ہے۔ مگر لینن گراڈ کی مسجد اس سے عالیشان ہے۔ آج جمعہ کی نماز ہم نے اسی مسجد میں پڑھی۔ مرد عورتیں ملا کر نمازیوں کی تعداد کئی ہزار تھی۔ نماز سے پہلے میری تقریر ہوئی جس کا روسی ترجمہ ایک اشتراکی نوجوان نے کیا۔ یہ نوجوان اردو سے زیادہ ہندی جانتا ہے۔ اس لئے اصرار کرتا رہا کہ ہلکی پھلکی زبان میں آہستہ آہستہ تقریر کیجئے۔ اس کا خیال رکھا گیا۔ خط میں تقریر کا خلاصہ لکھنے کی گنجائش نہیں ہے۔ میں نے مسلمانوں کو یہ سمجھانے کی کوشش کی کہ ایک طرف وہ ملک کی معاشی اور سماجی زندگی میں زیادہ سے زیادہ دخیل ہونے کی کوشش کریں اور دوسری طرف اپنے مذہبی عقائد پر مضبوطی سے جمے رہیں۔ بوڑھوں کا فرض ہے کہ نوجوانوں اور بچوں کو مذہب کی ضرورت اور عظمت سے روشناس کرائیں۔

جمعہ کی نماز میں نے ہی پڑھائی، نمازی قرأت سے کافی متاثر تھے۔ نماز کے بعد امام مسجد مولانا احمد جان صاحب کے یہاں کھانا کھایا۔ کھانے میں بہت سے حضرات شریک تھے، یہ مجلس بھی دلچسپ رہی۔

تبصرے

المسند للحمیدی جلد اوّل و دوم : مرتبہ مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی تقطیع متوسط ضخامت ساڑھے پانسو صفحات ٹائپ جلی قیمت غالباً ۲۰ روپیہ۔ پتہ : (۱) مجلس علمی سملک ڈابھیل ضلع سورت (۲) مجلسِ علمی پوسٹ بکس نمبر ۳۸۸۴ کراچی ۔۔ ۲

امام ابوبکر عبداللہ بن الزبیر الحمیدی المتوفی ۲۱۹ھ دوسری صدی ہجری کے اواخر اور تیسری صدی کے اوائل کے عظیم المرتبت محدث اور فقیہ ہیں۔ آپ کی فضیلت اور بزرگی کے لئے اِس سے بڑھکر اور کیا چاہیئے کہ ایک طرف امام شافعی کے رفیق ہیں جو اُن کے ساتھ مصر بھی گئے تھے اور دوسری طرف امام بخاری کے شیخ ہیں۔ اگرچہ یہ بات حیرت انگیز ہے اور افسوس ناک بھی کہ امام بخاری کی طرح اُن کے شیخ کی حدت و شِدّت طبع کے ناوک سے وقت کے بعض اجلۂ محدثین و فقہا جن میں امام اعظم بھی شامل ہیں محفوظ نہیں رہے۔ تاہم اُن کی مسند مسانید احادیث میں بڑی بلند پایہ اور غالباً پہلی مسند تسلیم کی گئی ہے۔ کتابوں میں اس کے حوالے ملتے تھے مگر خود اصل کتاب مخطوطہ کی شکل میں عام دسترس سے باہر تھی۔ بڑی خوشی کی بات ہے کہ مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی نے جو برِصغیر ہند و پاک میں فنِ حدیث کے محقق کی حیثیت سے آج اپنا جواب نہیں رکھتے اس طرف توجہ فرمائی اور ایک دیوبند اور دو حیدر آباد کے تین نسخوں کو سامنے رکھ کر اس درِ ثمین کو مُرتب کرکے وقف کر دیا۔ مولانا نے جس محنت و عرق ریزی اور جس قابلیت سے اس کتاب کو مُرتب کیا ہے اُس کا صحیح اندازہ مطالعہ کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ مسند میں جتنی احادیث ہیں حواشی میں اُن سب کی تخریج کرکے اُن تمام کتابوں کے مکمل حوالے دیئے ہیں جہاں وہ احادیث موجود ہیں اور اُن کے طرق اور متون میں جو اختلافات ہیں اُن کی نشاندہی کی ہے۔ علاوہ ازیں اسماء و اعلام اور الفاظ غریبہ کا صحیح تلفظ اور اُن کی

تشریح و توضیح کا اہتمام بھی کیا ہے۔ پھر اصل کتاب کے علاوہ اڈیٹنگ کے آج کل ترقی یافتہ اصول کے مطابق متعدد فہرستیں بڑی مفید اور اہلِ علم کے لئے بڑی کارآمد ہیں۔ مثلاً اعلام رجال واماکنہ کی فہرست کتابوں کی فہرست۔ استدراک و تعقیبات نہایت مفصل، مسانید کی فہرست الگ اور ساتھ ہی ابوابِ فقہ کی ترتیب سے ان کی ایک الگ فہرست جو احادیث کے نمبروں کے اعتبار سے ہے پھر جب مسند طبع ہو رہی تھی تو مولانا کو اس کا ایک اور نسخہ جو دمشق کے دارالکتب الظاہریہ میں تھا دستیاب ہو گیا۔ تعلیقات میں اِس سے استفادہ کیا ہے اور اس کی روشنی میں اختلاف نسخ کا ذکر کرتے چلے گئے ہیں۔ شروع میں ایک مفصل مقدمہ ہے۔ جس میں امام حمیدی کے حالات و سوانح، فضائل ومناقب اخلاق و عادات اور اُن کے شیوخ تلامذہ کا تذکرہ ہے۔ مولانا موصوف اور مولانا حاجی محمد وِهی موسیٰ میاں سملکی مرحوم جن کی فیاضانہ علم نوازی کی بدولت یہ گنج شائگان بامرہ نوار عوام وخواص ہوا۔ اس کارنامہ پر اہلِ علم کے دلی شکریہ کے مستحق ہیں۔ فجزاھما اللہ جزاء خیر طباعت میں اگرچہ خاصا اہتمام کیا گیا ہے مگر افسوس ہے کہ اس کے باوجود غلطیاں اس قدر کثیر رہ گئی ہیں کہ اغلاط کی ایک طویل فہرست بھی اُن پر حاوی نہ ہو سکی ہے۔ اس کا کاغذ بھی اگر اس سے بہتر ہوتا تو وہ کتاب کے شایانِ شان ہوتا۔

ایضاح البخاری : مرتبہ مولوی ریاست علی بجنوری تقطیع متوسط ضخامت فی جز تقریباً سو صفحے کتابت و طباعت بہتر قیمت فی جز تقریباً دو روپیہ پچیس پیسے۔ پتہ: مکتبۂ مجلس قاسم المعارف دیوبند۔

یہ کتاب جو مجلس مذکور کی طرف سے جز جز ہو کر قسط وار چھپ رہی ہے مجموعہ ہے اُن تقریروں کا جو مولانا سید فخر الدین احمد صاحب شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند نے درس بخاری کے دوران میں ارشاد فرمائیں۔ لائق مرتب نے ان تقریروں کو پہلے صحیح بخاری کے متعلم کی حیثیت سے قلم بند کیا۔ دوسرے سال سامع کی حیثیت سے شریک درس ہوئے اور ان تقریروں پر نظر ثانی کر کے اُن میں کہیں کہیں اصلاح اور اضافے بھی کئے۔ آخر میں مولانا نے حرفاً حرفاً ان تمام مسودات کو سنا اور حسبِ ضرورت کہیں الفاظ کا رد و بدل کیا۔ اس طرح کتاب کی حیثیت ایک مستند

تصنیف سے کم نہیں ہے۔ مولانا ہندوستان کے اکابر علماء میں سے ہیں۔ حدیث کے ساتھ موصوف دوا سے
غیر معمولی شغف اور اشتغال رہا ہے۔ اس بناپر تراجم ابواب کی تشریح و توضیح۔ احادیث کے ساتھ اُن کی مناسبت
پھر احادیث پر اسانید و طرق کے اعتبار سے کم اور متن کے لحاظ سے زیادہ تر کلام اور بحث احادیث
سے مستنبط احکام فقہیہ کا مع دلائل کے تذکرہ اور ان میں مذہب راجح کے وجوہ ترجیح۔ ساتھ ساتھ
حسب موقع و ضرورت لطائف و نکات اور قصص و واقعات غرض کہ ان تقریروں میں وہ سب کچھ
شگفتہ و عام فہم زبان اُردو میں موجود ہے جو حدیث کے اساتذہ اور طلباء کو درس بخاری میں درکار ہوتا ہے
اس میں شبہ نہیں کہ یہ بڑا مفید سلسلہ ہے جس سے عوام اور خواص دونوں استفادہ کر سکتے ہیں۔ مزید افادہ کی
غرض سے شروع میں مولانا کے اور اس کے بعد امام بخاری کے مفصل حالات و سوانح بھی شاملِ کتاب ہیں۔
اُمید ہے مدارس عربیہ کے طلباء خاص طور پر اس سے استفادہ کریں گے۔

سالار جنگ میوزیم کے عربی مخطوطات کی فہرست جلد دوم مرتبہ جناب محمد اشرف صاحب تقطیع
متوسط ضخامت ۲۹۰ صفحات ٹائپ جلی اور روشن۔ قیمت مذکور نہیں۔ پتہ: شری وی۔ ال دیو کما سٹنٹ
ڈائرکٹر سالار جنگ میوزیم اینڈ لائبریری حیدرآباد۔

سالار جنگ میوزیم مختلف قسم کے عجیب و غریب نوادر کے علاوہ عربی فارسی اور اُردو کے ایسے
مخطوطات پر بھی مشتمل ہے جن میں سے بعض دنیا میں اپنا جواب نہیں رکھتے۔ انہیں مخطوطات میں قرآن مجید
کی تین سو اڑسٹھ (۳۶۸) جلدیں ہیں جن میں دو سو اکیس ۲۲۱ مکمل قرآن کی جلدیں ہیں۔ یہ جلدیں مختلف کاتبوں
کے قلم سے مختلف خطوں مثلاً نسخ۔ مغربی کوفی۔ بہار۔ ریحان اور گلزار میں لکھے ہوئے ہیں اور اُن کی
جلدوں پر اور اندر طلا کاری اور نفیس عہد کاری کے کاموں کے عجیب و غریب نمونے ہیں۔ اس گنج
گراں ارز میں ایک قرآن مجید بنی عباس کے مشہور خطاط یاقوت مستعصمی کے ہاتھ کا لکھا ہوا
ہے جو جہانگیر اور شاہجہاں کے مطالعہ میں بھی رہا ہے اور اس پر جہانگیر کے ہاتھ کی ایک تحریر اور دستخط بھی
ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب جس پر پیش لفظ ہمایوں کبیر نے لکھا ہے قرآن مجید کے انہیں مخطوطہ نسخوں کی ایک مکمل
تشریحی فہرست ہے جس میں ہر نسخہ کا سائز، تعداد صفحات، خطاط کا نام (اگر معلوم ہے) سن کتابت اور

اور اس کی دوسری خصوصیات کا بالالتزام ذکر انگریزی زبان میں ہے اور اگر نسخہ پر کچھ خاص نوٹ ہیں تو وہ بھی معہ انگریزی ترجمہ کے نقل کر دیئے گئے ہیں۔ مزید برآں خطاطی کے مختلف نمونوں اور متعدد نسخوں کے ایک دو صفحوں کے فوٹوؤں نے کتاب کو سولہ سنگار اور نہایت مرقع بنا دیا ہے۔ آخر میں خطاطوں اور سنین کتابت کی فہرستیں ہیں جو اہل علم کے لئے بڑی کارآمد ہیں۔ لائق مرتب اور ان کا محکمہ اس کارنامہ پر مبارکباد کا مستحق ہے۔ خدا کرے باقی جلدیں بھی جلد شائع ہوں۔

خیالاتِ عزیز: تقطیع متوسط۔ ضخامت ۲۴۰ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت مجلد چار روپے پچاس پیسے۔ پتہ: کل پاکستان انجمن ترقی اردو، اردو روڈ کراچی۔

مولوی محمد عزیز مرزا ان لوگوں میں سے تھے جنہوں نے سرسید کے قائم کردہ مدرسۃ العلوم سے سب سے پہلی مرتبہ یعنی ۱۸۸۹ء میں امتیاز کے ساتھ بی۔ اے پاس کیا۔ اس کے بعد مولوی صاحب حیدرآباد چلے گئے اور وہاں ترقی کرتے کرتے ہوم سکرٹری کے عہدہ تک پہنچے لیکن مرحوم کا ادبی اور علمی مذاق بھی بڑا پختہ اور رچا ہوا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ عدلیہ اور انتظامیہ کی ہمہ گیر مصروفیتوں کے ساتھ آپ کا مطالعہ اور تصنیف و تالیف کا مشغلہ بھی برابر جاری رہا۔ اسی سلسلہ میں مرحوم نے مرہٹی اور سنسکرت اور شاید فرنچ زبانیں بھی سیکھیں اور کالیداس کے مشہور ڈرامہ "وکرم اودسی" کو اردو کا جامہ پہنایا اور سنسکرت میں فن ڈرامہ نگاری کے موضوع پر ایک طویل اور فاضلانہ مقدمہ کے ساتھ اس کو شائع کیا۔ مستقل تصنیف اور ترجمہ کے ساتھ مختلف جرائد و رسائل میں ادبی، تاریخی اور سماجی عنوانات پر مضامین بھی لکھتے رہتے تھے۔ یہ کتاب اسی نوع کے ۲۷ مضامین کا مجموعہ ہے۔ اگرچہ ان مضامین کو لکھے ہوئے ۸۰ — ۹۰ برس کا زمانہ ہو چکا ہے مگر ان پھولوں کی بوباس اب بھی وہی ہے۔ خیالات اور مواد میں اب کوئی ندرت نہیں تو نہ ہو زبان و بیان کے ادبی تیور اب بھی بڑی کشش اور اثر آفرینی رکھتے ہیں۔ شروع میں نواب وقار الملک کے قلم سے مرزا صاحب کے حالات و سوانح پر ایک مقدمہ ہے جو بجائے خود لائق مطالعہ ہے۔

(۱) مضامین سلیم جلد اول ضخامت ۲۲۴ صفحات قیمت چار روپے پچاس پیسے۔

(۲) مضامین سلیم جلد دوم ضخامت ۲۱۴ صفحات قیمت چار روپے۔

(۳) مضامین سلیم جلد سوم ضخامت ۲۰۸ صفحات قیمت چار روپے۔ تقطیع متوسط کتابت وطباعت بہتر: پتہ: انجمن ترقی اردو کل پاکستان۔ اردو۔ روڈ کراچی مولوی وحید الدین سلیم اردو کے بلند پایہ ادیب، صحافی اور شاعر تھے۔ سخن فہمی کے ساتھ سخن گستری کا ملکہ ان میں فطری تھا۔ سرسید اور حالی کی صحبت اور فیضان تربیت نے ہوا دیکر اس چنگاری کو آتش سوزاں بنا دیا۔ سرسید کی نگرانی میں مسلم گزٹ اور علی گڑھ انسٹیٹوٹ گزٹ کے اور پھر قدیم مجلۂ معارف کے سرگرم ایڈیٹر رہے اور اس حیثیت سے انہوں نے علمی، ادبی، تاریخی اور اصلاحی و اخلاقی ہر قسم کے چھوٹے بڑے سینکڑوں مضامین لکھے۔ جو دیرینہ ہو جانے کے باوجود زبان و بیان کی خوبی اور معلومات کے اعتبار سے آج بھی اپنی مستقل قدر وقیمت رکھتے اور اس لئے لائق مطالعہ ہیں۔ شیخ محمد اسمٰعیل صاحب پانی پتی نے پرانے اخبارات و رسائل کے بوسیدہ فائلوں سے منتخب کر کے کچھ مضامین شائع کئے ہیں۔ جن کی تین جلدیں اس وقت زیر تبصرہ ہیں۔ ان میں سے پہلی جلد کے سب ہی مضامین علمی اور ادبی اعتبار سے بڑے اہم اور بصیرت افروز ہیں باقی دو جلدوں میں جو مضامین ہیں اگرچہ ان میں سے اکثر و بیشتر اخباری قسم کے ہیں مگر ہیں وہ بھی پڑھنے کے لائق۔ اگر لائق مرتب مرحوم کے تمام علمی اور ادبی مضامین کو جن میں سے بعض اردو میں بھی چھپے تھے یکجا شائع کر سکیں تو یہ بڑی ادبی خدمت ہوگی۔

امام الہند (تعبیر افکار) از جناب ابوسلمان الہندی تقطیع متوسط کتابت وطباعت متوسط درجہ کی۔ ضخامت ۲۸۰ صفحات قیمت مجلد چھ روپے۔ پتہ: مکتبہ اسلوب کراچی۔ ۱۸

مولانا ابو الکلام آزاد پر کتابیں شائع کرنے کی غرض سے کراچی میں ایک ادارۂ آزاد ریسرچ، انسٹیٹیوٹ کے نام سے قائم ہوا ہے۔ اور یہ پہلی کتاب ہے جو ادارہ کی طرف سے چھپی ہے۔ اس میں صرف مولانا کی ابتدائی زندگی کے حالات جس کے بعض گوشے یا تو زیادہ اجاگر نہیں تھے یا تھے مگر بعض لوگوں نے اُن کو محل نظر یا مختلف فیہا بنا دیا تھا یعنی حسب و نسب خاندانی۔ تعلیم و تربیت۔ بہن بھائی، اساتذہ، مشاغل انشاپردازی اور انگریزی اور فرانسیسی زبانوں کی تعلیم، عراق و مصر کا سفر وغیرہ سب سنجیدہ و متین اور شگفتہ انداز میں لکھے گئے ہیں جو کچھ لکھا ہے مواد جمع کر کے کمال غور و خوض کے بعد لکھا ہے۔ استفادہ،

سے کیا ہے مگر آنکھ بند کر کے کسی معاملہ میں بھی کسی کی رائے قبول نہیں کی۔ خود مقدمات مرتب کر کے نتائج نکالے ہیں۔ مولانا کے مخالف سے مخالف کا بھی نام لیا ہے تو سنجیدگی اور شرافت کے ساتھ۔ غرض کہ مولانا پر اب تک جو کتابیں لکھی گئی ہیں اُن کے ذخیرہ میں یہ کتاب ایک خوشگوار اور مفید اضافہ ہے۔

مطائباتِ شبلی: جناب ایس۔ جالب مظاہری تقطیع خورد ضخامت ۱۲۶ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت دو روپے پچاس پیسے۔ پتہ: علوی بکڈپو۔ محمد علی روڈ۔ بمبئی ۳

مولانا شبلی اپنے غیر معمولی علمی و تحقیقی کمالات کے علاوہ فطری ادیب بھی تھے۔ اس لئے تحریر و تقریر میں اُن کی زبان اور قلم سے بیساختہ ایسے فقرے نکل جاتے تھے جو فصاحت و بلاغت اور جدّت و ندرت کی جان ہوتے تھے۔ اس کتاب میں مولانا کے ایسے ہی فقرے مختلف عنوانات کے تحت یکجا کر دیئے گئے ہیں۔ اگرچہ یہ کتاب جامع نہیں ہے۔ تاہم اس سے مولانا کے مزاج و طبیعت، اخلاق و عادات، ذہانت و طباعی اور شوخ گفتاری پر روشنی پڑتی ہے۔ اور پڑھنے میں کیف حاصل ہوتا ہے۔

برہان

جلد ۵۱ | رجب ۱۳۸۳ھ مطابق دسمبر ۱۹۶۳ء | شمارہ ۶

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

گذشتہ مہینے مسٹر کینیڈی کا قتل دنیا کا سب سے زیادہ الم انگیز واقعہ بھی ہے اور خصوصاً اس ملک کے حکمرانوں کے لئے سبق آموز و عبرت انگیز بھی! الم انگیز اس لئے کہ مسٹر کینیڈی اپنے دل و دماغ کے غیر معمولی اوصاف و کمالات کے باعث ایک نہایت وقیع اور بلند پایہ شخصیت کے مالک تھے۔ اُن کے یہی وہ کمالات تھے جنھوں نے دو برس کے اندر ہی کم عمر و جوان ہونے کے باوصف ان کو بین الاقوامی دنیا کا ہر دلعزیز ہیرو اور لیڈر بنا دیا تھا۔ اور سبق آموز و عبرت انگیز اوہ اس لئے کہ ایک طرف دنیا کی سب سے زیادہ طاقت ور متمول اور ترقی یافتہ حکومت کا جوان و کم سال سربراہ ہے جس کے لئے عیش و تنعم کی زندگی بسر کرنے میں نہ کوئی رکاوٹ ہے اور نہ اُس کے اسباب کی کمی۔ مگر اس کے باوجود اپنے ملک کی مظلوم و مقہور اقلیتوں کی دادرسی کا اُس نے جو عزم اور اعلان کیا ہے اُس : وہ اس درجہ سچا۔ پختہ اور استوار ہے کہ اُس کی اپنی قوم سخت منحرف ہو کر اُس کی جان کی دشمن ہو گئی ہے۔ لیکن اسے اس کی ذرا پروا نہیں۔ وہ جو کہتا ہے اُسے کر گذرتا ہے۔ یہاں تک کہ اس راہِ حق و صداقت میں وہ جان بھی دے بیٹھتا ہے۔ اور دوسری طرف اس ملک کے حکمران ہیں کہ اقلیتوں کے دستوری حقوق کی حفاظت و نگرانی کے بلند بانگ دعوے کرتے ہیں۔ مگر اکثریت جس کی حمایت اُن کے اقتدار کا سہارا ہے اُس کی ناراضگی کے ڈر سے بہت سے زبانی اور کاغذ وعدے خواب پریشاں سے زیادہ کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ یہاں فرض شناسی ہے اور یہا

خودغرضی۔ وہاں ایمان داری۔ حق گستری اور اس کے لئے جاں سپاری ہے۔ اور یہاں بے ایمانی
کوتاہ نظری اور بزدلی۔ فاعتبروا یا اولی الابصار۔

چنانچہ اس ملک کا حکمراں طبقہ کس درجہ روشن خیال اور فراخ حوصلہ ہے اس کا اندازہ اس سے
کیجئے کہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے نام میں لفظ مسلم آج سولہ برس ہو گئے کہ آنکھوں میں خار کی طرح برابر کھٹک
رہا ہے اور رہ رہ کر اسی سوال کو اٹھایا جاتا ہے۔ گویا ملک میں نہ کہیں رشوت ستانی ہے اور نہ بددیانتی
نہ امن وامان کا فقدان ہے اور نہ بداخلاقی۔ یہاں کے حکام نہ فرض ناشناس ہیں اور نہ عوام
میں بے چینی اور اضطراب ہے۔ نہ یہاں فرقہ پرستی کا سر اونچا ہے اور نہ اقلیتوں کے ساتھ
ناانصافی ہو رہی ہے۔ غرض کہ وہ چیزیں جن سے ملک کی سالمیت کو خطرہ ہو۔ اور جنھیں سیکولرزم
اور جمہوریت کے لئے باعثِ ننگ وعار سمجھا جائے ان میں سے اب کوئی چیز نہیں ہے اور بس
سیکولرزم کو خطرہ اور شدید خطرہ ہے تو مسلم یونیورسٹی میں لفظ "مسلم" سے ہے تاریخ اور سیاست
کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ جو حکومت حقائق سے چشم پوشی کر کے اس قسم کی گھناؤنی جذباتیت
میں مبتلا ہو جائے، اس کے ہاتھوں میں ملک کا مستقبل کس درجہ غیر یقینی اور تشویش انگیز ہوتا
ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یونیورسٹی کے محترم وائس چانسلر جناب بدرالدین طیب جی نے ۲۶ر نومبر کو
مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے جلسہ میں جو خطبۂ صدارت پڑھا اور پھر ایک تجویز کے سلسلہ میں جو تقریر
کی اس میں آپ نے بڑی صفائی اور قوت کے ساتھ نام کے بدلنے کی مخالفت کی اور فرمایا کہ دنیا
میں اور بھی ترقی یافتہ اور صحیح معنی میں سیکولر حکومتیں قائم ہیں مگر یہ اندھیر کہیں نہیں ہے کہ مختلف
مذہبی فرقوں کے اداروں اور ان کی تعلیم گاہوں کے ناموں کو بدلنے کی کوشش کی جائے، کوشش
تو درکنار اس کا خیال تک نہیں ہوتا۔ بنارس اور علی گڑھ کی یونیورسٹیاں خاص تہذیبی اور
ثقافتی یونیورسٹیاں ہیں اور ہندو اور مسلم کے الفاظ اسی تہذیب اور ثقافت کی نشان دہی
کرتے ہیں پس جب ملک کا دستور ہر تہذیب اور ثقافت کو نہ صرف زندہ رہنے بلکہ ترقی کرنے

مواقع فراہم کرنے کی ضمانت کرتا ہے تو پھر ان دونوں یونیورسٹیوں کے نام سے ان کے اپنے اپنے تہذیبی نشان کو محو کر دینے کے کیا معنی ہیں؟ آنمحترم نے تقریر کرتے ہوئے یہ بھی فرمایا کہ اگر سیکولرزم کے معنی کسی فرقہ کے تہذیبی اداروں کے نام بدلنا ہی ہیں تو میں صاف اعلان کرتا ہوں کہ میں ہرگز اس سیکولرزم کو قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہوں۔ اور آخر میں فرمایا "میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں اور اب پھر کہتا ہوں کہ اگر یونیورسٹی کے نام سے لفظ مسلم اڑایا گیا تو میں استعفاء دے دوں گا"

آپ نے دیکھا یہ کون کہہ رہا ہے؟ ایک وہ جو ملک کا نہایت قابل اور تجربہ کار انڈین سول سروس کا سینئر ممبر رہ چکا ہے اور محکمۂ خارجہ کے فرسٹ سکریٹری کی حیثیت سے جس کی نگاہ دنیا کے تمام اعلیٰ ترقی یافتہ ملکوں کے دساتیر، اُن کی عملی تشکیل، اور اُن کے طریق حکومت پر ہے اور جو آج خود نہیں بلکہ تین پشتوں سے نیشنلزم اُس کے خاندان کا ورثہ رہا ہے۔

به بیں تفاوتِ رہ از کجاست تا بکجا

افسوس ہے پچھلے دنوں مولانا حفظ الرحمٰن صاحب ناظم بھی وفات پاگئے۔ مرحوم دیوبند کے تعلیم یافتہ اور علماً و عملاً اس کی روایات کے حامل تھے۔ آزادی کے بعد اتر پردیش میں پارلیمنٹری سکریٹری بھی ہو گئے تھے اور اسی زمانہ میں راقم الحروف کو اُن کے ساتھ قیام کرنے اور ان کی فیاضانہ میزبانی سے لطف اندوز ہونے کا متعدد بار موقع ملا تھا۔ مگر یہ جامۂ تنگ ان کے قامت آزاد پر راس نہیں آیا۔ اس لئے جلد ہی استعفاء دے دامن جھاڑ کر کھڑے ہو گئے اور اب انھوں نے اپنی زندگی مسلمان بچوں اور بچیوں کو قرآن مجید کی تعلیم کے ساتھ ساتھ عربی زبان کی تعلیم کے لئے وقف کر دی جو مرحوم کے نزدیک ملک کے موجودہ حالات میں مسلمانوں کی دینیت قائم رکھنے کے لئے بہت ضروری تھی۔ چنانچہ اس سلسلہ میں ایک نئے طرز پر انھوں نے متعدد رسالے اور کتابیں لکھیں اور اُن کی اشاعت اور تبلیغ کے لئے دور دراز کے سفر کئے۔ کام بہت اور طاقت سے بہت زیادہ تھا اس لئے اچانک دل کا حملہ ہوا اور اس میں ایسے مبتلا ہوئے کہ ایک مرتبہ جو پڑے تو پھر اُٹھنا نصیب نہیں ہوا۔ آخر پانچ چھ برس کی مسلسل معذوری اور بے بسی کے بعد گذشتہ ماہ داعیٔ اجل کو لبیک کہہ گئے۔ رحمۃ اللہ رحمۃً واسعۃً۔

قسط سوم

جدید اسلامی قانون سازی کے مسائل

پروفیسر جوزف شاخت

ترجمہ

از جناب مولوی فضل الرحمن صاحب ایم، اے، ایل، ایل، بی دہلیگ مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

روایتی اسلامی قانون کی موجودہ ہیئت میں تبدیل و ترمیم کے رجحان کے پہلو بہ پہلو جو شرق ادنیٰ کے عرب ممالک میں اچھی طرح پھیل چکا ہے، ایک بظاہر مخالف رجحان بھی پایا جاتا ہے اور وہ ہے فقہِ اسلامی کے اصولی قواعد کی بنا پر عقود والتزامات کے ایک ایسے جدید قانون کی تخلیق کی خواہش جس میں نہ صرف اسلامی قانون کے خصوصی اداروں کو استعمال کیا گیا ہو بلکہ جس میں عمومی رسمی اور صوری اصولوں سے بھی فائدہ اٹھایا گیا ہو جنھیں متقدمین فقہا نے پایۂ تکمیل کو پہنچایا تھا۔ اسے "سیکولر اسلامی قانون" کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ نام اگر تاریخ کی روشنی میں دیکھا جائے تو تناقض فی الصفات ہے۔ یہ رسمی فنی قواعد و اصول جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں کسی درجے میں بھی اسلامی نہیں[۵] فقہِ اسلامی میں ان کی حیثیت قطعی بیرونی اور خارجی عناصر کی ہے۔ اگر کسی جدید سیکولر قانون کی تخلیق ضروری ہی ہے تو کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ روایتی نظام کے کسی بھی اصولی خدوخال کو کیوں برقرار رکھا جائے۔ مزید براں ہم دیکھتے ہیں کہ اس قانون کی تشکیل کی تجویز پیش کرنے والے بڑی حد تک وہی لوگ ہیں جو اسلامی قانون کی

---

[۵] بالا ص

جدت پسندانہ تشکیل عملی زندگی کے ان گوشوں میں بھی کرنا چاہتے ہیں جہاں اب تک اس کا انطباق ہوتا رہا ہے۔ مثال کے طور پر عبدالرزاق السنہوری جس نے خلافت کے نظریئے کے مقابلے میں اس کے عملی ارتقاء پر فقہِ اسلامی کے احکام خمسہ کا اجرا کرنے کی کوشش کی ہے[۱]۔ مذکورہ دونوں رجحانات کا سرچشمہ یہی ہے۔ ان امور سے معلوم ہوتا ہے کہ مذہبی قانون کے تصور کی گرفت جدت پسند اسلامی قانون دانوں کے دماغوں پر کتنی سخت ہے۔ عمل کے ان دونوں مسلکوں کے پس پشت جو مشترک مقصد کام کر رہا ہے وہ یہ ہے کہ مغرب سے مستعار لئے ہوئے جدید تصورات کو روایتی قالب میں پیش کیا جائے لیکن اس بات کا احساس تقریباً مفقود ہے کہ یہ دونوں مسالک باہم متناقض ہیں[۲]۔

"سیکولر اسلامی قانون سازی" کے ساتھ اس دلچسپی رکھنے کے نتیجے میں ایسے متعدد مطالعات وجود میں آئے ہیں جن میں مشرقِ ادنیٰ کے جدت پسند مسلمان قانون دانوں نے روایتی اسلامی فقہ کے فنی اور رسمی اصول و قواعد کو پیش کر کے رومی اور جدید فرانسیسی قانون کے اصول و قواعد سے ان کا مقابلہ کرنے کی کوشش کی ہے[۳]۔ اگرچہ اس کوشش میں پلّہ اپنا ہی بھاری رکھنے کا جذبہ نمایاں طور پر موجود ہے، اس تقابلی مطالعے کے ذریعے ان حضرات نے اسلامی قانونِ عقود و التزامات کو بعض اوقات ایک تقابلی زاویہ نظر سے، جدید قانونی فکر کی عنوانی تقسیموں کے تحت پیش کرنا چاہا ہے[۴]۔

---

[۱] بالا ص ۹

[۲] سیکولر اسلامی قانون سازی کا ایک لازمی نتیجہ عدل گستری کے نظام کی وحدانیت کا مطالبہ ہے جس کے پیش نظر مصر (بالا ص ۸۱) اور تونس (زیر ص ۱۲۲) میں محاکمِ شرعیہ کو توڑ دیا گیا۔ [۳] باوجودیکہ ماضی میں برطانیہ اور مصر کا نہایت قریبی تعلق رہا تاہم امتیازات اجنبیہ کی بنا پر انگریزی قانون اور فلسفہ قانون مصر کے جدید قانونی فکر پر اثر انداز نہ ہو سکا دیکھئے LETTERS FROM AN EGYPTIAN TO AN ENGLISH POLITICIAN UPON THE AFFAIRS OF EGYPT (مصری امور کے بارے میں ایک مصری کے خطوط ایک انگریز سیاستداں کے نام) مع مقدمہ از جان ایم۔ رابرٹسن (ROBERTSON)، ایم۔ پی! لندن (روٹلیج اینڈ سنز) ۱۹۰۸ء۔ صرف فلسطین میں برطانوی انتداب کے زیر اثر عثمانی "مجلہ" اور انگریزی "کامن لا" (باقی ص ۳۳۶ پر)

دسیکولر اسلامی قانون سازی' کے علم برداروں کے عزائم بڑے بلند ہیں۔ السنہوری کہتا ہے کہ مصر کے دیوانی قانون کی نئی تشکیل کا ایک اہم عنصر اسلامی قانون ہے[۱] لیکن ان کوششوں کے جو نتائج اب تک برآمد ہوئے ہیں وہ ندرت اور اہمیت دونوں میں سے کسی کے اعتبار سے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتے۔ جب سے شرقِ ادنیٰ کے ممالک میں مغرب سے متاثر دیوانی قوانین کا اجرا ہوا تب اسلامی قانون کے بعض اہم ادارے مثلاً شفعہ، حوالہ، خیار الشرط، سَلَم اور یہ اصول کہ نشہ آور اشیاء کی بیع کے نتیجے میں جو دَین لازم آتا ہے اس کے لئے قانونی چارہ جوئی نہیں کی جا سکتی، برابر مصر اور دوسرے ممالک کے دیوانی قانون میں برقرار رکھے گئے اور ۱۹۴۹ء کے مصری دیوانی قانون کے توضیحی نوٹ کے علی الرغم اسلامی قانون اس دیوانی قانون کے اجزائے ترکیبی میں اس سے زیادہ شامل نہیں جتنا اس کے پیشرو قانون میں تھا۔[۲] زیر بحث رجحان کے عملی اثرات صرف ۱۹۴۹ء کے مصری دیوانی قانون کے ابتدائی پیراگراف میں ظاہر ہوتے ہیں جہاں یہ بتایا گیا ہے کہ اگر کسی مسئلے کے بارے میں قانون مذکور میں صراحۃً یا دلالۃً کوئی

(بقیہ ص ۳۲۶) کے باہمی امتزاج سے اینگلو محمڈن لا کی طرح ایک چیز وجود میں آئی۔ دیکھئے: سی۔ اے ہوپر (Hooper)
The Civil Law of Palestine And Trans-Jordan
(فلسطین اور شرق اردن کا دیوانی قانون) ۲ جلد، یروشلم (عزریل پریس) ۱۹۳۶ء؛ (The Times) ۱۷ ستمبر ۱۹۵۵ء۔

[۱] مثال کے طور پر دیکھئے: صبحی محمصانی: فلسفۃ التشریع فی الاسلام، بیروت ۱۹۴۶ء؛ ایضاً: النظریۃ العامۃ للموجبات والعقود فی الشریعۃ الاسلامیۃ، ۲ جلد، بیروت ۱۹۴۸ء؛ مصطفیٰ احمد الزرقا: المدخل الفقہی العام الی الحقوق المدنیۃ، دمشق ۱۹۵۲ء (یہ پہلی جلد ہے ایک کتاب کی جس کا معنی خیز نام القانون الاسلامی فی ذیلہ الجدید ہے)؛ محمد یوسف موسیٰ: الاموال ونظریۃ العقد فی الفقہ الاسلامی، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ عبد الرزاق احمد السنہوری: مصادر الحق فی الفقہ الاسلامی، ۲ جلد (اب تک اس کی ۶ جلدیں چھپ چکی ہیں۔ مترجم)، قاہرہ ۱۹۵۴ء - ۵۵ء۔

---

[۲] Introduction A L'ETUDE DU DROIT Comparé EN L' Honneur D'Edouard (LAMBERT) ii، ۴۲۱-۴۴۲ (باقی ص ۳۲۸ پر)

ہدایت نہیں ملتی تو عرف وعادۃ (CUSTOM) اور فطری انصاف (NATURAL JUSTICE)
کے اصولوں کے ساتھ ساتھ اسلامی قانون (یعنی فقہ اسلامی) کے اصولوں سے بھی رجوع کیا جائے گا دو
مقامات جہاں ان اثرات کے نشانات ملتے ہیں ۱۹۴۹ء کے شامی دیوانی قانون اور ۱۹۵۳ء کے عراقی
دیوانی قانون کے ابتدائی پیراگراف ہیں (اگرچہ مذکورہ متعدد عناصر کے تقدم وتاخر کے بارے میں ا
قوانین میں باہم اختلاف پایا جاتا ہے[۱] ۱۹۵۰ء اور ۱۹۵۳ء دونوں مرتبہ کے شامی دستور نے اس
بات کا بڑی صراحت سے اعلان کیا ہے کہ اسلامی قانون (یعنی فقہ اسلامی) قانون سازی کا حقیقی
ماخذ اور اصل مصدر ہے۔ اب دیکھنا صرف یہ ہے کہ یہ اصول جس کے خلاف شام کی عیسائی اقلیت
نے زبردست احتجاج کیا، عملی زندگی میں کس طرح جاری کیا جاتا ہے۔ پھر یہ بات بھی کچھ کم اہم نہیں ہے
کہ اسلامی قانونی جدت پسند حضرات، جن کا تذکرہ ہو رہا ہے اپنے مسلک کے برخلاف اسلامی قانون
فقہ اسلامی کی وفاداری کا بھی وقتاً فوقتاً زبانی دم بھرتے رہتے ہیں۔ انھوں نے کم از کم ایک لحاظ
اپنے دعوے کو حق بجانب ثابت کر بھی دیا ہے، وہ یہ کہ یہ انھیں کی کوششوں کا نتیجہ ہے کہ شرق اد
کے متعدد عرب ممالک خصوصاً مصر، شام اور عراق میں پارلیمنٹ کے بنائے ہوئے قوانین میں ایسی
مشابہت پیدا ہو گئی ہے جو ایک خاندان کے مختلف افراد میں پائی جاتی ہے یہاں تک کہ السنہوری جس کی
ذاتی کوششوں کو اس ارتقا میں بڑا دخل رہا ہے "عرب سول کوڈ" (عرب دیوانی قانون) کے الفاظ استعمال کرتا[۲]

(بقیہ ص) [۱] لبنان اور بلغان: در مجلہ REVUE ALGERIENNE (الجزائری جائزہ) جلد ۲، ۱۹۵۹ء، ۲۱۱ - ۲۲۲

ڈیلیار (D'EMILIA): ANNUARIO DI DIRITTO COMPARATO E DI STUDI LEISLARIVI (تقابلی قانون اور مطالعہ تقنین کا سالنامہ) جلد ۳۱، ۱۹۵۶ء، ۱۱۳ - ۱۳۶۔

---

[۱] ان قوانین کے تاریخی پس منظر کے لئے دیکھئے: زہیرالی جویدہ در مجلہ GEORGE WASHNGTON LAW REVIEW (جارج واشنگٹن جائزہ قانون) ۱۹۵۳ء، ۱۶۷ - ۱۸۶ [۲] در "العالم العربی" جلد ۲، قاہرہ ۱۹۵۳ء، ۵ - ۴۹؛ مزید دیکھئے: محمد علی عرفہ
التقنین المدنی الجدید (مختلف دیوانی قوانین کے متون کا تقابلی مطالعہ ہے) قاہرہ ۱۹۴۹ء؛ عوض کے دعاوی کا خصوصی مطالعہ
کے لئے دیکھئے ڈیمیلیا: (ANNUARIO) محولہ بالا جلد ۳۲، ۱۹۶۰ء، ۸۲ - ۱۱۶ (خصوصاً ص ۱۱۶)

اب سے کافی عرصہ پہلے تونس میں فرانسیسی حکومت کے زیر سایہ ایک ایسے قانون کا اجرا ہوچکا ہے جو باعتبار اپنے نظام کے اس وجہ سے کہیں زیادہ دور رس اثرات رکھتا ہے کہ اگرچہ اس کا ماخذ بڑی حد تک فقہ اسلامی ہے لیکن اس کا انطباق سیکولر عدالتوں کے ہاتھ میں سونپا گیا۔ دیگر ممالک میں جن معاملات کے بارے میں عموماً روایتی اسلامی قانون پر عمل کیا جاتا ہے اُن کے بارے میں تونس کی شرعی عدالتیں دالمحاکم الشرعیہ) بھی اسلامی قانون کی پیروی کرتی تھیں۔ مذکورہ معاملات کے علاوہ باقی ماندہ دیوانی اور کل فوجداری اختیارات 'اوزارا' (OUZARA) کی سیکولر عدالت کے ہاتھ میں تھے۔ اس صورتِ حال کے پیش نظر کارکردگی میں اضافے کے لئے اوزارا کی عدالت کو نہ صرف جدید خطوط پر دوبارہ منظم کیا گیا بلکہ اس کے لئے ایک دیوانی قانون فراہم کرنے اور قانون کے بارے میں بے یقینی اور بے اصولے پن کو ختم کرنے کے لئے ایک کمیشن مقرر کیا جس کی طرف آنجہانی پروفیسر ڈی سنٹیلانا (D. SANTILLANA) المتوفی ۱۹۲۱ء نے جو اسلامی قانون کے خصوصی ماہر ہونے کے علاوہ پیشہ ور وکیل بھی تھے، تونس کے دیوانی اور تجارتی قوانین کا ایک مسودہ ۱۸۹۹ء میں پیش کیا۔[ا] یہ مجموعہ قوانین' جس کا نام کوڈ سنٹیلانا (مدونۂ سنٹیلانا) (CODE SANTILLANA) ہے' اسلامی اور رومی قانون کے مشترک خدوخال پر زور دیتا ہے۔ اس کے ایک حصے کو ۱۹۰۶ء میں قانون العقود والالتزامات کے نام سے تونس کے دیوانی قانون کی حیثیت سے نافذ کردیا گیا۔ تونس ہی وہ ملک ہے جس میں مالکی مفتی اعظم محمد بن جعیط نے ۱۹۴۷ء میں وزیر انصاف کے عہدے پر فائز ہونے کے بعد ایک ایسا کمیشن مقرر کرنے کا جرأت مندانہ اقدام کیا جس کے سپرد اسلامی عائلی قانون کے ایک ایسے مجموعے کی تیاری تھی جو مالکی اور حنفی مذاہب فقہ کے اصولوں کو جنھیں تونس میں یکساں طور پر مستند تسلیم کیا جاتا تھا، ہم آہنگ کردے۔[۲] میں اس اقدام کو

[ا] CODE CIVIL ET COMMERCIAL TUNISIEN (دیوانی اور تجارتی قانون) ایک تجویز جس پر ایم ڈی سنٹیلانا کی رپورٹ کی روشنی میں بحث کرکے منظور کیا گیا' تونس (IMPRIMERIE GENERALE) ۱۸۹۹ء۔

[۲] کوڈ سنٹیلانا کے برخلاف یہ دوسری چیز خالص تونسی کوشش تھی۔

جرأت مندانہ اس لئے کہہ رہا ہوں کہ ہم اس وقت روایتی اسلامی فقہ کی فضا میں گفتگو کر رہے ہیں نہ کہ قانونی جدت پسندی کی[۱] تونس میں وزارت کی تبدیلی کی وجہ سے یہ عظیم الشان منصوبہ خاک میں مل گیا۔ قوانین کے اس مجموعے کے چھپے ہوئے نسخے ۱۹۵۸ء میں تلف کر دیے گئے۔[۲] تاہم یہ بات بجائے خود کم اہم نہیں کہ تونس میں یہ ممکن ہے کہ روایتی مسلک کا ایک فقیہ اسلام جو مفتی اعظم بھی ہے وزیر انصاف اور وزیر کی حیثیت سے اوزارا کی سیکولر عدالت کا ذمہ دار بن جائے۔ یہ زمانہ کم و بیش وہی ہے جب مصر میں روایت پسند فقہائے اسلام نے اس سرکاری جشن میں حصہ لینے سے انکار کر دیا تھا جو اس ملک کے سیکولر نظام عدل گستری کے ایک اہم موڑ یعنی مخلوط عدالتوں کے توڑنے کی خوشی میں برپا کیا گیا تھا۔ آخر کار تونس نے ۱۹۵۶ء کے قانون کو منظور کر کے اپنے آپ کو ان ملکوں کا میر کارروان ثابت کر دیا جو اسلامی قانونی جدت پسندی کی منزل کی طرف سرگرم سفر ہیں۔ سب سے پہلے اوقاف عامہ ختم کئے گئے اور اُن کی آمدنیوں کو حکومت کی مِلک قرار دے دیا گیا۔ یہ فعل قانونی اہمیت کے اعتبار سے شام اور مصر کے اوقاف کے خاتمے سے کہیں بڑھ کر تھا۔[۳] دوسرے ایک سال قبل کے مصری قانون کی پیروی کرتے ہوئے محاکم شرعیہ کے ان اختیارات کو جن کے تحت وہ روایتی اسلامی قانون کا انطباق کیا کرتے تھے سلب کر لیا گیا اور تیسرے تونس کے لئے احکام شخصیہ کا ایک نیا قانون بعنوان مجلۃ الاحکام الشخصیۃ (TUNISIAN CODE OF PERSONAL STATUS) منظور کر کے نافذ کر دیا گیا۔[۴] اگرچہ تونس کی وزارت انصاف نے ایک گشتی مراسلے میں اس بات کا دعویٰ

---

[۱] روایت پسند علما کے احتجاج اور مخالفت کی وجہ سے شاہ ابن سعود مرحوم کو اسی نوعیت کی ایک تجویز کو ۱۹۲۷ء میں مسترد کر دینا پڑا تھا۔ دیکھئے: ORIENTE MODERNO (مجلہ شرق جدید) جلد ۸، ۱۹۲۸، ۳۸-۷۴ نیز نلینو (NALLINO): RACCOLTA DI SCRITTI (مجموعہ مقالات) ۱، روم ۱۹۳۹، ۹۰۔

[۲] اس دور کے سیاسی حالات کے لئے ... دیکھئے: مجلہ شرق جدید محولہ بالا، جلد ۳۳، ۱۹۵۳، ۲۱۶ [۳] دیکھئے: بالا ص ...

[۴] انگریزی ترجمہ از جی۔ این۔ اشتفائر (SFEIR): MIDDLE EAST JOURNAL (مجلہ شرق اوسط) جلد ۱۱، ۱۹۵۷، ۳۰۹-۳۱۸؛ فرنچ ترجمہ مع تفصیلی شرح از کولومر (COLOMER): (باقی صفحہ ۳۴۰ پر)

کیا ہے کہ اس قانون کو اسلامی قانون کے اعلیٰ درجہ کے ماہرین نے پسندیدگی کی نظر سے دیکھا ہے اور اگرچہ اس قانون نے بعض ایسے اداروں کو برقرار رکھا جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے خالص اسلامی ہیں مثلاً مہر، رضاعت کی بنا پر حرمتِ نکاح، اور باوجودیکہ یہ قانون فروعی مسائل میں تونس میں مستند سمجھے والے دونوں فقہی مذاہب میں سے کسی ایک سے ضرور متفق ہیں تاہم کسی دور از کار تاویل کے ذریعے اسے روایتی اسلامی قانون کا جز بہ قرار دینا اور یہ کہنا کہ یہ روایتی اسلامی قانون ہی کی ایک بدلی ہوئی شکل ہے ممکن نہیں۔ تونس کے بہت سے اعلیٰ درجہ کے علمائے جن کا تعلق عدالتوں سے تھا اس قانون کے خلاف ایک فتویٰ صادر کیا جس میں اس کوڈ کی کھل کر مخالفت کی گئی۔ ان علماء میں سے چار نے جن میں مالکی اور حنفی دونوں مذاہب کے مفتیٔ اعظم بھی شامل تھے بطور احتجاج کے عدالت عالیہ (TRIBUNAL SUPERIEUR) سے جس کے وہ ممبر تھے استعفاء دے دیا[1] یہ صحیح ہے کہ کوڈ کا جو حصہ قانون وراثت سے متعلق ہے اس نے اسلامی قانونِ وراثت کو بغیر کسی تبدیلی کے بعینہٖ قبول کر لیا ہے[2] جس کی وجہ یقیناً یہ تھی کہ یہ سمجھا گیا کہ تونس کے سماجی

(بقیہ صفحہ ۳۴۰) REVUE ALGERIENNE (الجزائری جائزہ)، جلد ۳، ۱۹۵۶ء، ۹۹-۲۳۹؛ نیز دیکھیے مطالعات از جے. روسیے (ROUSSIER): REVUE JURIDIQUE ET POLITIQUE DE L'UNION FRANÇAISE (فرانسیسی یونین کا قضائی وسیاسی جائزہ)، ۱۹۵۶ء، ۲۱۳ - ۲۳۰؛ واز ای. پرٹش (PRITSCH): THE WORLD OF ISLAM (مجلہ عالم اسلام) نیا سلسلہ جلد ۵، ۱۹۵۶ء، ۱۸۸-۲۰۵؛ واز جی. ڈی. اینڈرسن (ANDERSON): INTERNATIONAL AND COMPARATIVE LAW QUARTERLY (سہ ماہی بین الاقوامی وتقابلی قانون)، ۱۹۵۸ء، ۲۶۲ - ۲۷۹۔

---

[1] یہ دلچسپ بات ہے کہ فتوے پر دستخط کرنے والے سب حضرات نے یہ طرزِ عمل اختیار نہیں کیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس قانون کے خلاف رسمی طور پر احتجاج کرنے کے بعد وہ اسلامی قانون کو امکانی حد تک محفوظ رکھتے ہوئے اس کے نفاذ پر تیار تھے۔

[2] فتوے پر دستخط کرنے والوں کو جس بات سے اختلاف تھا وہ یہ تھی کہ اس قانون کے ذریعہ میراث سے محروم صرف مباشر قتل کو قرار دیا گیا تھا مسبب قتل کو نہیں لیکن عملی طور پر یہ بات کوئی ایسی زیادہ اہم نہیں۔

لات کے تقاضوں کو یہ قانونِ وراثت اب بھی بحسن وخوبی پورا کرسکتا ہے[۱] لیکن نکاح وطلاق
قوانین کو ایسا بدلا گیا کہ ان کی شکل بھی اب نہیں پہچانی جاتی۔ مثال کے طور پر تعددِ ازدواج کو
ممنوع قرار دے کر اسے ایک قابلِ تعزیر فوجداری جرم قرار دے دیا گیا[۲] نکاح اب فریقین کی
رضامندی سے ہوتا ہے، طلاق صرف عدالت کے ذریعے ہو سکتی ہے۔ اور وہ بھی صرف ان تین
صورتوں میں (۱) فریقین میں سے کوئی ان شرائط کی بنا پر طلاق کی درخواست دے جو کوڈ میں
متعین کردی گئی ہیں (ب) فریقین طلاق پر باہم رضامند ہوں (ج) صرف ایک فریق طلاق کی
درخواست دے۔ اس صورت میں جج وہ رقم متعین کرے گا جو ہرجانے کے طور پر وہ فریق دوسرے کو
ادا کرے گا۔ اس طرح نہ صرف یک زوجیت اور طلاق کے بارے میں بیوی اصولی طور پر شوہر کی ہمسر
بنادی گئی بلکہ ضمنی طور پر ملکیت کے ان معاملات کے بارے میں بھی جو نکاح کا نتیجہ ہوتے ہیں[۳] یہ تو بعید
از قیاس ہے کہ تونسی قانون کا مسودہ تیار کرنے والوں کو فدا بخش کے خیالات[۴] کا علم رہا ہو گا تاہم اس میں
شک نہیں کیا جا سکتا کہ تونسی کوڈ اسی طرح کے خیالات سے متاثر ہے۔ تونس کے اربابِ حل وعقد کچھ بھی
اعلان کریں ان کا مذکورہ شخصی قانون، اگر معروضی طور پر دیکھا جائے، روایتی اسلامی قانون سے اتنا
ہی مختلف ہے جتنا ترکی کا سیکولر سول کوڈ (دیوانی قانون)

---

[۱] دیکھئے بالا ص (لیکن اب دیکھئے روسیے (ROUSSIER) - STUDIA ISLAMICA ۱۹۶۰ نمبر ۱۲ ص ۱۳۱ وما بعدہا)

[۲] یہ صحیح ہے کہ یہ قانون ایک سے زائد عورتوں سے شادی کو اس طرح باطل قرار نہیں دیتا جیسے کہ (روایتی اسلامی قانون کی پیروی کرتے ہوئے) ایک سے زائد مردوں سے شادی کو باطل قرار دیتا ہے۔ قانون کے متن سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص ایک سے زائد عورتوں سے شادی کرنے کی سزا (ایک سال کی قید اور/یا ۲۴ لاکھ فرانک جرمانہ) بھگتنے پر آمادہ ہو وہ کتنی بھی عورتوں سے بلا قید تعداد شادی کرسکتا ہے۔ ان میں سے ہر شادی صحیح ہوگی اور اس صورت میں فقہ اسلامی کی عائد کردہ زیادہ سے زیادہ چار کی حد بھی اس پر عائد نہ ہوگی۔ مشتے نمونہ از خروارے یہ ان متعدد مواقع میں سے ایک مثال ہے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس تونسی قانون کی تیاری میں ضرورت سے زیادہ عجلت سے کام لیا گیا ہے۔

[۳] قانون اس مسئلے پر خاموش ہے کہ ایک غیر مسلم مرد ایک مسلمان عورت سے شادی کرسکتا ہے یا نہیں۔ (دیکھئے: کولسن، محولہ بالا ص ۱۲۴، نوٹ ۲، ص ۱۲۰ وما بعدہا، ص ۱۶۵ وما بعدہا) معلوم ہوتا ہے اس نکتے کو جان بوجھ کر مبہم رکھا گیا ہے۔

[۴] بالا ص ۱۳ وما بعدہا۔

آخر میں ہم پھر مراکش کی طرف عنانِ توجہ منعطف کرتے ہیں۔ یہاں مراکش میں مشہور عوامی شخصیت علال الفاسی نے ۱۹۴۹ء میں ایک نہایت بے لاگ اور انقلابی پروگرام جدید اسلامی قانون سازی کا پیش کیا۔[1] سیدی علال شرقِ ادنیٰ کے قانونی جدت پسندوں کی طرح اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ قانون کی بنیاد مذہب پر رکھی جانی چاہئے۔ لیکن جیسا کہ آگے آتا ہے وہ ان سے ایک قدم آگے بڑھا کر رکھتا ہے۔ اس کے یہ الفاظ، ایک اہم جزیئے کو نظر انداز کرتے ہوئے شرقِ ادنیٰ کے قانونی جدت پسندوں کے بیانات سے پوری طرح ہم آہنگ ہیں کہ "میں نے جو کچھ کہا ہے اس سے نتائج نکالنے میں جلد بازی کا مرتکب ہونے کے بجائے مجھے بے لاگ لپیٹ اس بات کا اظہار کر دینا چاہئے کہ یہ ہمارے ملک کے حق میں بہتر ہی ہوگا ایک ایسا مراکشی مدوّنہ (کوڈ) تیار کر دیا جائے جسے اس ملک کی تمام عدالتوں کے ذریعے اس ملک کے تمام باشندوں پر منطبق اور نافذ کیا جائے اور جس کی اصولی قانونی بنیادیں اسلامی قانون اور فرانسیسی و دیگر غیر ملکی مجموعہ ہائے قوانین پر استوار کی جائیں۔ ملکِ معظم کی منظوری اور علما کی اس تصدیق کے بعد کہ اس کی ہر دفعہ اسلامی قانون کے عمومی اصول و قواعد سے پورے طور پر ہم آہنگ ہے اس کا نام مراکش کا اسلامی کوڈ (دکوڈ) رکھا جائے گا۔ بہت سے بزعم خود عقل مند حضرات ایسے کوڈ کو اس بنا پر رجعت قہقری قرار دیں گے کہ سارے تہذیب یافتہ ملکوں نے خالص سیکولر قانون کو قبول کر لیا ہے۔ اس کے برعکس جمود کے بعض علم بردار میری ان سفارشات کی بنا پر مجھے اسلامی قانون کی بنیادوں پر تیشہ چلانے کا ملزم قرار دیں گے۔ ان سب میں صرف اتنا عرض کروں گا کہ زمان و مکان کی قیود سے ماورا اصولوں پر مبنی "قانون (یعنی اسلامی قانون) کو کوئی بھی دوسرا قانون نہ شکست دے سکتا ہے نہ اسے مغلوب کر سکتا ہے۔ ایسے قانون کو اپنی آیندہ قانون سازی کی اصولی بنیاد قرار دینے کا مطلب اس قانون سازی کو تحفظ کی ضمانت دینے کے مرادف ہے اور دوسری طرف اپنے ملک کو ایسا مدوّنہ فراہم کر دینا ہے جو ہمارے سیکولر مفادات کی پوری حفاظت کرے گا اور اس کے ساتھ ہمارے مذہب کو بھی ادنیٰ ترین نقصان نہیں پہنچائے گا اور نہ اس کی زد کسی طرح دورِ جدید کے انتہائی

---

[1] رسالۃ المغرب، رباط، مورخہ ۔ نومبر ۱۹۴۹ء؛ فرانسیسی ترجمہ در ECHANGES (مبادلہ) رباط، فرانسیسی سلسلہ نمبر ۸، مورخہ ۲۵ دسمبر ۱۹۴۹ء۔ میں نے موخر الذکر سے استفادہ کیا ہے جس کے حصول کے لئے رباط کے پروفیسر اے۔ آدم کا شکر گزار ہوں۔

تہذیب یافتہ ممالک کے ارتقا پسند جذبے کی پیدا کردہ ضروریات و حاجات پر پڑے گی چاہے ان ضروریات کا مفہوم کتنا بھی وسیع کیوں نہ قرار دیا جائے"۔ علال الفاسی نے جس مسئلے کو واشگاف طریقے پر بیان کیا ہے وہ مغربی قانون سازی اور زیر بحث صورت میں جدید فرانسیسی قانون سازی کو مراکشی اسلامی قانون سازی کی ایک اصولی قانونی بنیاد تسلیم کرنا ہے۔ علال اس بات کی معقولیت دو تاریخی امور کے ذریعے ثابت کرنا چاہتا ہے کہ جن میں سے ایک سے جس کا تعلق خود اسلامی قانون سے معلوم ہوتا ہے کہ علال اسلامی قانون کی تاریخ کا حقیقی شعور رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے "ہم اس سے واقف ہیں کہ اسلامی قانون کا اولین ماخذ وحی الٰہی تھا، لیکن فروعات میں اس نے بہت سے بیرونی قانونی ضابطوں بلکہ اُن عُرف و عادات سے بھی استفادہ کرنے میں احتراز نہیں کیا جو اسلام کے مفتوحہ علاقوں میں پائے جاتے تھے۔ یہ استفادہ ہر اس موقع پر کیا جاتا تھا جب مذکورہ ضوابط اور عُرف و عادات کو اسلامی قانون کے عمومی فقہی اصولوں سے ہم آہنگ کرنا ممکن ہو جاتا۔ اس سے اسلامی قانون کے انطباق کے بعض اُن تنوعات کو جو مقام اور وقت کی وجہ سے رونما ہوئے اچھی طرح سمجھا جا سکتا ہے"۔ سیدی علال کا دوسرا تاریخی استنتاج کچھ وزنی نہیں معلوم ہوتا۔ وہ اسلامی یا مغربی قانون کی تاریخ کے طالب علم کے نزدیک تو کیا ایک ایسے شخص کے لئے بھی قابل قبول نہیں جو ازمنۂ وسطیٰ کی تاریخ سے متوسط درجے کی بھی واقفیت رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے "مثال کے طور پر فرنچ کوڈ کو لیجئے۔ اس پر بحث کرنے والے مورخین کبھی اسلامی قانون کا حوالہ نہیں دیتے اور نہ اسلامی قانون کے عمومی اصول و قواعد کے جو اثرات مرتب ہوئے ان کا کبھی ذکر کرتے ہیں۔ مگر تاریخ بتاتی ہے کہ فرانسیسی کوڈ کی تہذیب و تکمیل کے وقت خاص طور پر امام مالک کا[1] فقہی مذہب واضعینِ قانون کے مسلسل پیشِ نظر رہا ہے اور بعد میں اس کے اثرات پڑتے رہے۔۔۔۔ فرانسیسی قانون عرف و عادات (CUSTOMARY LAW) کی تدوین ۱۱ویں صدی میں ہوئی، اسلام اسپین اور جنوبی فرانس میں آٹھویں صدی

---

[1] CHANGES کے متن میں اس جگہ اور اس کے بعد کے مقامات میں بھی 'ابن مالک' کے الفاظ ہیں۔

میں داخل ہوا[1]۔ پواٹیر (POITIERS) کی شکست کے بعد بھی یورپ پندرہویں صدی کے آخر تک مسلمانوں کے زیر اقتدار رہا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت کا مروجہ اسلامی قانون، اسپین، فرانس اور اٹلی کے عُرف وعادات میں سات صدیوں تک چھن چھن کر داخل ہوتا رہا۔ دوسری طرف ترکی اثرات مشرقی یورپ کے واسطے سے مغربی یورپ میں نفوذ کرتے رہے۔ یہ ناقابل یقین ہے کہ مسلمانوں نے یورپ میں اتنے طویل عرصے تک حکومت کرنے کے بعد بھی ان ممالک کی عدالتوں میں اسلامی قانون کو رائج نہیں کیا اور ان دو گروہوں میں جن میں سے ایک کے پاس ایک تحریری قانون موجود تھا اور دوسرا جن کے پاس اس طرح کی کوئی چیز نہ تھی، اسلامی قانون اور عرف کی بنا پر باہم ایسے روابط وجود میں نہ آئے ہوں جن کے اُن اثرات کا اعتراف جو جاگیرداری نظام کے سربراہوں کی ذہنیت اور روایات پر پڑے آزاد خیال فرانسیسی مفکرین تک نے کیا ہے[2]۔ حقیقت یہ ہے کہ جو شخص بھی فرانسیسی کوڈ اور امام مالک کے فقہی مذہب کا تقابلی مطالعہ کرے گا وہ نوے فی صد معاملات میں ان دونوں کے انکار کی مشابہت کا بخوبی ادراک کرے گا"

مراکش کی جدت پسندانہ قانون سازی واقعات کے اعتبار سے ان خطوط پر نہیں چلی جن کی طرف علال نے اشارہ کیا۔ ۱۹۵۷ء کے اواخر میں ایک شاہی فرمان نے نکاح اور فسخ نکاح کے بارے میں "مدونہ" یا شخصی اور وراثتی احکام کے اسلامی کوڈ، کی پہلی دو کتابوں، کتاب اول اور کتاب ثانی کا نفاذ کیا۔ اور تا دم تحریر کتاب ثالث ورابع کا اعلان ہو چکا ہے[3]۔ کمیشن کے عمومی رپورٹر نے،

---

[1] اندلس پر عربوں کے حملے ۷۱۲ء میں شروع ہوئے۔ امام مالک کا انتقال ۱۷۹ھ مطابق ۷۹۵ء میں ہوا۔ [2] سیدی علال نے اس سے پہلے بار تفصیلی سال، پلبز رینان، بیان،" اور دوسرے آزاد خیال فرانسیسی مفکرین" کا حوالہ دیا ہے۔ [3] سرکاری فرانسیسی ترجمہ در REVUE ALGERIENNE (الجزائری جائزہ) جلد ۷۴، ۱۹۵۸/ ۱۱۱، ۲، ۳، ۲۸ - ۴۴؛ الجریائی جائزہ، جلد ۷۵، ۱۹۵۹/ ۱۱۱، ص ۲ اور ما بعدہا۔ مزید دیکھئے جے۔ این۔ اینڈرسن در JOURNAL OF AFRICAN LAW (مجلہ قانون افریقی) جلد ۲، ۱۹۵۸، ۱۴۶-۱۵۹؛ جے لاپان ژردن ویلی (LAPANNE- JOINVILLE) REVUE MAROCAINE DE DROIT (قانون کا مراکشی جائزہ) ۱۹۵۹، ۹۷-۱۲۵۔

جن کے ذمہ مدونہ کے مسودے کی تیاری تھی، مراکش کے دور آخر کے اسلامی فقہ کے اس تسلیم شدہ منہاج پر زور دیا کہ اگر کوئی مرجوح اور غیر مفتیٰ بہ قول تعامل کے مطابق ہے تو اسی کو ترجیح دی جائے گی۔[۵۱] اور اس میں کوئی شک نہیں کہ کمیشن کے خیال میں اس کے کام کی نوعیت "مراکش کے عدالتی تعامل" کی نئے سرے سے تخلیق تھی۔ شاید کوئی مورخ یہ کہے کہ کمیشن نے اس منہاج کو استعمال کر کے ایسی آزادروی کا مظاہرہ کیا جو ان کے اسلامیات کے خواب و خیال میں بھی نہ آئی ہوگی[۵۲] تاہم یہ بات صحیح ہے کہ مراکشی قانون سازی کا یہ مظاہرہ، اگرچہ مشرق ادنیٰ کی قانونی جدت پسندی سے متاثر اور اسی کی تحریک کا نتیجہ ہے، لیکن اس کے باوجود اس ملک کے اسلامی قانونی فکر کی روایات سے پورے طور پر ہم آہنگ ہے اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اس کے تیار کنندوں نے روایتی اسلامی قانون کے سلسلے میں "اصح" اور "مفتیٰ بہ قول" اور "عدالتی تعامل" دونوں کے باہمی فرق کا نہایت صفائی سے اقرار کر کے اپنے آپ کو اس اصولی ابہام سے بچا لیا ہے جو مشرق ادنیٰ کی قانونی جدت پسندی کے اکثر مظاہروں کا خصوصی لازمہ ہے۔

یہ ہے اسلامی قانونی تجدد پسندی کا تاریخی اور اس کے نظام سے تعلق رکھنے والا پس منظر۔ اسلام کے ابتدائی ماہرین قانون کا، پہلی صدی ہجری کے دوران اور دوسری صدی ہجری کے شروع میں، یہ کام رہا کہ وہ اور اپنے گرد و پیش کے معاشرے کو اسلام کے معیاروں پر پرکھ کر انھیں باہم آمیز کر کے مربوط معیاری نظام کی ہیئت عطا کرتے تھے۔ جدید اسلامی فقہاء و ماہرین قانون اور قانون حضرات کو بھی یہی کام ذرا مختلف مواد سے انجام دینا اور اس طرح ایک نئے امتزاج کو حاصل کرنا ہے۔ اگر ان حضرات کی خواہش ہے کہ اس امتزاج کا رشتہ ماضی سے نہ ٹوٹے، یہ اسلامی فقہ کی پوری تاریخ سے بغاوت نہ قرار پائے اور خود اپنی جگہ مرتب و مربوط اور بے لاگ بھی ہو تو یہ ضروری ہے کہ یہ نہ تو روایتی فقہ کی میکانکی اور من مانی نئی تشکیل ہو اور نہ ایسا ہو کہ اوپر سے تو تعبیر اسلامی

---

[۵۱] دیکھئے بالا ص ۔ وما بعدہا۔ [۵۲] سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ انھوں نے مالکی مذہب کے فقہاء کے علاوہ دوسرے مذاہب کے فقہاء کی آراء سے استفادہ کیا۔

نظر آئے مگر اندر سے تعمیر کا اصل ڈھانچہ سیکولر ہو۔ یہ ناگزیر ہے کہ یہ امتزاج جدید سماجی زندگی اور جدید قانونی حد کی قدر و قیمت کا اسلامی نقطۂ نظر سے بھرپور جائزہ ہو۔ اسلام کے جدید ماہرین قانون کو جس سوال کا جواب دینا ہے وہ یہ ہے کہ ان کے خیال میں متعین طور سے روایتی فقہ کے وہ کون سے عناصر ہیں جو اسلامی معیاروں کی نمائندگی کرتے ہیں؟ اس کے بہت سے جواب دئے جا سکتے ہیں اور واقعہ یہ ہے کہ بہت سے دیئے بھی گئے ہیں۔ اسلام اور اسلامی قانون دونوں کے مورخین کو سب سے زیادہ دلچسپی جس چیز سے ہے وہ یہ نہیں کہ فروعی مسائل کے بارے میں عارضی طور سے مختلف مقامات پر کن مختلف فیصلوں کو قبول کیا گیا بلکہ یہ ہے کہ مختلف اسلامی ممالک میں سے ہر ایک کا مختلف اصولی اور تاریخی پس منظر زیر بحث مسئلے سے پیدا شدہ ردعمل پر کس حد تک اثر انداز ہوا۔ اس مقالے کا مقصد انھیں مختلف پس منظروں کی تحلیل و تجزیہ ہے۔ اس بحث کا نتیجہ کسی اسلامی ملک میں کچھ بھی برآمد ہو، وہ نہ صرف اسلام اور اسلامی قانون کے مغربی طالب علموں کی بلکہ ان لوگوں کی بھی دلچسپی کا باعث ہوگا جن کی دلچسپیوں کی بنیاد دنیا کے اس خطے سے روشن خیالی اور ہمدردی کے جذبات پر استوار ہے۔

مذہب کیا ہے؟

سوامی وویکانندجی کے ایک انگریزی مضمون کا ترجمہ

از

دھرم سروپ صاحب بی، اے (آنرز)

(۲)

یہی نجات اور آزادی کا واحد طریقہ ہے، اس طریقہ سے انسان کو اس آخری حقیقت کا شعور اور احساس ہوتا ہے جسے

وحدت الوجود کہتے ہیں، جب ہم گناہ و ثواب دونوں کو خدا کے وجود میں شامل کر لیتے ہیں تو بھلے بُرے فرق نہیں رہتا چھوٹے بڑے کا امتیاز مٹ جاتا ہے۔ ہمارا دماغ ان تفرقات کی بندشوں سے آزاد ہونے لگتا ہے اور جُوں جُوں ہم مطلق آزادی کے نزدیک ہوتے چلے جاتے ہیں، ہماری مشکلات مٹتی جاتی ہیں، اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہم پہ خدا کی خاص رحمت ہو رہی ہے۔ ہم اس کے سایہ تلے چلے جا رہے ہیں، ایسی حالت میں وہ ہمیں جہنم میں ڈال دے یا بہشت میں رکھ لے ہمارے لئے دونوں برابر ہیں، ہمیں دونوں میں وہی جلوہ گر نظر آتا ہے بلکہ جنت و دوزخ کا تصور ہی باقی نہیں رہتا، آدمی آدمی میں کوئی فرق نظر نہیں آتا، کوئی کیوں کر یہ کہہ سکتا ہے کہ میں جہان بھر کے دوسرے آدمیوں سے بہتر ہوں؟ فرق و امتیاز تو بس اسی وقت تک قائم رہتا ہے جب تک ہماری نظر میں خدا کے علاوہ اور چیزوں کی الگ

ہستی موجود ہوتی ہے۔ جب نظر میں بس اُسی کا جلوہ ہو، جب ہر شے میں، ہر جگہ اور ہر وقت وہی نظر آئے تو فرق و امتیاز کی گنجائش ہی کہاں رہ جاتی ہے، خدا کو پاکر ہی ہمیں وحدت کا احساس ہوتا ہے ورنہ تو کثرت ہی کا شعور رہتا ہے۔

مثال کے طور پر میں اُپنشدوں کی ایک کہانی پیش کرتا ہوں، دو خوبصورت پرند، ایک درخت پر رہتے تھے، یہ دونوں دوست ایک دوسرے سے کبھی جدا نہیں ہوتے تھے، ایک درخت کی چوٹی پر رہتا تھا اور دوسرا نچلی شاخوں میں، آخر الذکر پرند درخت کے پھل کھاتا تھا، کبھی کڑوے اور کبھی میٹھے پھل، اس کے مُنہ لگتے تھے، میٹھے پھل کھاکر خوش ہوتا اور کڑوے پھلوں سے اسے رنجش ہوتی اور اگر کبھی سخت کڑوا پھل کھاکر بیٹھتا تو دُکھی ہوکر چوٹی والے پرندے کی طرف دیکھنے لگتا جو میٹھے اور کڑوے پھلوں سے بے نیاز (اپنے آپ میں مست) بڑی شان سے چوٹی پر اطمینان کی تصویر بنا بیٹھا تھا، اُس کی شاہانہ عظمت کو دیکھ کر یہ پرندہ بھی پھدک کر اوپر کی شاخوں کی طرف چلا جاتا لیکن جلد ہی پھل کھانے کے شوق سے مجبور ہوکر رُک جاتا۔ اور پھر کڑوے اور میٹھے پھل کھانے لگتا، ایسا کئی بار ہوا اور یہ پرندہ آہستہ آہستہ اوپر کو اُٹھتا گیا، آخرکار اس کے مُنہ ایک ایسا سخت کڑوا پھل لگا کہ اُس کا جی بھر گیا اور اوپر والے پرندے کی طرف بڑھنے لگا حتیٰ کہ وہ اس کے بہت نزدیک پہونچ گیا، یہاں پہنچتے ہی اُس نے دیکھا کہ جو نور اوپر والے پرندے سے برس رہا تھا اس کی شعاعوں نے اُسے کچھ اس طرح گھیر لیا کہ وہ خود اوپر والا پرندہ بن گیا۔ اس کو پورا اطمینانِ قلب حاصل ہوگیا، اُسے اپنی شان اور عظمت کا احساس ہوا اور وہ سمجھ گیا کہ دراصل دو پرندے کبھی تھے ہی نہیں، نچلی شاخوں میں تو چوٹی والے پرندے کا عکس رقص کر رہا تھا۔

یہی حال ہم سب کا ہے۔ دراصل ہماری ہستی خدا کی ہستی سے جُدا نہیں ہستی تو ایک ہی ہے، اس کے علس کی مختلف صورتوں سے کثرت کا دھوکا ہوتا ہے جیسے سورج ایک ہے لیکن شبنم کے لاکھوں قطروں میں اس کا عکس جدا جدا ہے۔ اسی طرح حقیقت ایک ہے مگر اس کے جلوے بے شمار نظر آتے ہیں۔ شبنم کے قطرے بخارات بن جاتے ہیں تو چھوٹے چھوٹے لاکھوں سورج غائب ہوجاتے ہیں اور بس ایک ہی سورج رہ جاتا ہے، اسی طرح خدا کی واحد ہستی کے کروڑوں عکس جب سمٹ جاتے ہیں تو وہی ایک

حقیقت رہ جاتی ہے، ہمیں اپنی انفرادی شخصیت کو مٹا کر ہی خدا سے ایک ہونے کا احساس ہو سکتا ہے
نظرِ عکس سے ہٹ کر ہی اصل کو دیکھ سکتی ہے، انسانی خودی کو مٹا کر ہی اپنی یزدانی خودی کا شعور مل سکتا ہے
یہ تمام کائنات اپنی وسعتوں کے باوجود ہماری تسلی کیلئے کافی نہیں ہے ہم یہاں محدود و محبوس محسوس کرتے ہیں
اور ہر وقت اپنی بندشوں سے آزاد ہونے کی کوشش میں لگے رہتے ہیں، اسی مقصد کی خاطر کنجوس
زیادہ سے زیادہ روپیہ جمع کرنے میں لگا رہتا ہے، ڈاکو ڈاکہ ڈالتا ہے، گنہگار گناہ کرتا ہے اور یہ جو آپ
یہاں آکر مذہب اور فلسفہ کی بات سُن رہے ہیں، اس کی محرک بھی وہی ایک ہی قوت ہے جسے آزادی
کہتے ہیں، دنیا کے تمام کاروبار کا حاصل یہی ہے، اس کے علاوہ زندگی کا اور کوئی مقصد ہی نہیں،
سمجھ بوجھ کر یا لاشعوری طور پر ہر شخص کمال حاصل کرنے میں کوشاں ہے، اور یہ یقینی امر ہے کہ ہر شخص اپنے
کمال تک پہونچ کر رہے گا، جو شخص دُکھ درد اور مصیبتوں کا بوجھ اُٹھائے، جہنم کے رستے گناہ کی تاریکیوں
میں ٹھوکریں کھا رہا ہے، اُسے کمال حاصل کرنے میں وقت ضرور لگے گا لیکن بالآخر وہ بھی اپنی منزل پر پہونچ
جائے گا، ایسے شخص نے جو غلط راستہ اختیار کیا ہے ہم اُسے عام طور پر اُس راستے سے ہٹا نہیں سکتے

. . . .

لیکن جب وقت کے ہاتھوں اس کو کچھ شدید چوٹیں لگیں گی تو اس کے ہوش ٹھکانے آجائیں گے اور وہ بھی اُس
سیدھے رستے پر آجائے گا جو اسے خدا تک لے جائے گا، آخر کار نیکی، پاکیزگی، بے غرضی، خود سپردگی،
اور روحانیت کا راستہ ہر شخص کے لئے کھُل جاتا ہے۔

قابلِ غور بات یہ ہے کہ جہاں عوام غیر شعوری طور پر اپنے کمال کی منزل کی طرف گامزن ہیں وہاں
اہلِ بصیرت دیدہ و دانستہ اپنی ذات کے انکشاف کی جدوجہد میں لگے ہوئے ہیں، اسی خیال کو
سینٹ پال[1] نے یُوں بیان کیا ہے — فرماتے ہیں :-

"وہ خدا جس کی آپ سب لوگ انجانے میں پوجا کرتے ہیں میں اُسی خدا کا آپ کے سامنے
اعلان کرتا ہوں[2]"

---

[1] St. Paul.

[2] "The God that ye ignorantly worship. Him I declare unto you."

یہ ہے وہ عظیم الشان سبق جسے تمام دنیا کو سیکھنا چاہئے، فطرت اور زندگی سے متعلق فلسفے اور منطق کے بے شمار نظریئے سب بے سود ہیں اگر ان سے ہمیں اپنی منزل مقصود تک جانے میں مدد نہیں ملتی۔ آؤ ہم مخلوقات کی ہر شے سے اپنی وابستگی کا احساس اور شعور پیدا کریں، آؤ ہم دیکھیں کہ ہم سب میں ایک ہی حقیقت جلوہ گر ہے اور وہ حقیقت، وہ وحدت خود ہماری ذات ہے، آؤ ہم دنیا کی ہر شے میں اپنی ذات کے جلوہ کو دیکھنے کی اہلیت پیدا کریں آؤ ہم خدا کے سب محدود تصورات کو ترک کر دیں اور قبائلی دیوتاؤں اور مختلف مذہبی فرقوں کے علیحدہ علیحدہ خداؤں کی پرستش اور عبادت کی حدود سے نکل جائیں، تاکہ ہمیں ہر طرف اور ہر جگہ خدا ہی خدا نظر آئے یہی سچی آگہی ہے، یہی علم معرفت ہے یہ وہ حالت ہے جب خارجی اور داخلی دنیا میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ ایک طرف دل کے مندر میں ہر وقت بھگوان کی پوجا ہوتی ہے، دوسری طرف عالم کائنات کی ہر شے سر بسجدہ نظر آتی ہے۔ خدا کی عبادت کے مختلف طریقوں کا فرق مٹ جاتا ہے۔ اور ہر شخص کا مخصوص طریقہ ہر لحاظ سے حق بجانب نظر آنے لگتا ہے۔

میں آپ کو یہ سچی آگہی حاصل کرنے کی دعوت دیتا ہوں، اس کے لئے سب سے پہلے تو خدا کے متعلق سب محدود خیالات کو خیر باد کہنا ہوگا، ہر شخص میں اُسی کو دیکھنے کی کوشش کیجئے، وہی سب کے ہاتھ بن کر کام کر رہا ہے، وہی پاؤں بن کر چل رہا ہے، سب مُنہ اُسی کے ہیں، سب کھانا وہی کھا رہا ہے، اُسی کے دم سے زندگی ظہور پذیر ہے، ہر دماغ میں اُسی کی روشنی ہے، ہر خیال اُسی سے اُبھرتا ہے، وہ اپنا ثبوت آپ ہے وہ خود درخشاں ہے، اس کا وجود خود ہمارے جسمانی وجود سے بھی زیادہ قریب ہے، اس حقیقت کو جان لینے کا نام ہی مذہب اور ایمان ہے، اور میری تو بھگوان سے یہی پرارتھنا ہے کہ ہم سب کو گیان کی اس دولت، آگہی کی اس برکت سے مالا مال کر دے، جب ہمیں اس وحدت کا پورا احساس ہو جائے گا تو ہم امر ہو جائیں گے ہم سمجھ جائیں گے کہ لازوال عالم کائنات کا ایک جزو ہونے کی حیثیت سے ہم مادی طور پر بھی زندہ جاوید ہیں[1]

یہی ہے زندگی دوام کا راز سربستہ، آؤ اعلان کر دو کہ میں کوئی محدود ہستی نہیں ہوں، میری ہستی کائناتی ہے گزرے زمانوں کی سب عظیم ہستیوں کی روح رواں میں ہی تھا، میں ہی بدھ کی روح تھا، عیسیٰ میں ہی تھا اور محمدؐ بھی میں ہی، جتنے رہنما اور معلم گزرے ہیں سب میں میرا ہی جلوہ تھا، ساتھ ہی دنیا کے تمام ڈاکو اور

---

[1] ثبت است بر جریدۂ عالم دوام ما۔

لٹیروں کی ہستی میرے ہی دم سے تھی، میں نے ہی ڈاکے ڈالے، قتل کئے اور مجھے ہی سولی پر چڑھایا گیا۔[۵]
میں ہرگز محدود و محسوس نہیں ہوں؛ میری ہستی کائناتی ہے، تمام عالم ایک زندہ وحدت ہے اور میری
ہی ذات ہے، وہ وحدت، میں زندۂ جاوید ہوں، میری نہ ابتدا ہے نہ انتہا، میں لازوال ہوں.
لافانی ہوں، لاثانی ہوں۔

اٹھو میرے دوستو۔ اپنی حقیقت کو پہچانو، اپنی ذات کا انکشاف ہی اعلیٰ ترین عبادت ہے۔
سب کائنات تمہاری ذات میں موجود ہے، تم سے جدا نہیں، میری نظر میں اپنی حقیقت کا اعلان ہی سچا
حلم ہے، گھٹنے ٹیک کر، ماتھا رگڑنا اور اپنے آپ کو گناہگار کہنا سراسر جھوٹ ہے، انسانی ارتقاء کا
بلند ترین مقام وہ ہے جہاں تفرقات کے پردے چاک ہو جاتے ہیں، انسانی مذہب کی بلند ترین تعلیم
وہ ہے جو ہمیں کائناتی وحدت کا راز بتاتی ہے، یہ کہنا کہ میں فلاں ابنِ فلاں ہوں، اپنی ذات کو محدود
کر دیتا ہے، یہ خیال حقیقت سے بہت دور ہے، اس خیال کو کلیتاً ترک کر دو، اپنی زندگی کو اس خیال
سے تشکیل دو کہ میری ہستی کائناتی ہے اور ہمیشہ اس بلند مقام پر کھڑے ہو کر خدا کی بلند ترین ہستی کی عبادت
کرو، زندگی کا اعلیٰ ترین مظہر تم خود ہو، اپنی ہستی کے دیپ جلا کر بھگوان کی پوجا کرو، خدا روحِ پاک ہے
روح کا واسطہ روح سے ہی ہو سکتا ہے۔ اس کی عبادت روح سے کرو[۶] صدق دل سے کرو، عبادت
کے کم درجہ طریقوں سے انسان کے مادی خیالات کو روحانی سطح تک اٹھنے میں مدد ملتی ہے لیکن یہ طریقے

I am not this limit led being. I am the universal. ۵

I am the life of all the sons of the past. I am the soul of Buddha, of Jesus, of Mohammad. I am the soul of all the teachers & I am all the robbers that robbed & the murderors that were hanged. I am the Universal.

مقاماتِ راہ ہیں، بالآخر لامحدود کائناتی ہستی کی سچی عبادت روح کی وساطت سے ہی ہوتی ہے، دنیا میں ہر محدود چیز مادی ہے، فقط روح لامحدود ہے، خدا روح ہے۔ لامحدود ہے، انسان بھی دراصل روح ہے اور لامحدود ہے، لامحدود کی عبادت لامحدود ہی کر سکتا ہے، یعنی لامحدود کو لامحدود ہی سمجھ سکتا ہے اور پا سکتا ہے، آؤ ہم پوجا کے اس اعلیٰ معیار کو اپنائیں اور لامحدود ہو کر لامحدود کی پوجا کریں،

میں جانتا ہوں کہ ان خیالات کی عظمت کا تصور کرنا آسان نہیں، اُن کو سمجھنا اور اُن پر عمل کرنا تو اور بھی مشکل ہے بات یہ ہے کہ یہاں ذکر اس چیز کا ہے جو بیان سے باہر ہے، جو شعور کی گرفت میں نہیں آسکتی، نظریہ بازی آسان ہے میں آپ کے سامنے خوب باتیں بنا رہا ہوں، فلسفہ بگھار رہا ہوں لیکن عین ممکن ہے کہ اسی گھڑی اگر کوئی چیز میری مرضی کے خلاف ہو جائے تو مجھے خود بخود فوراً غصہ آجائے گا۔ میں اپنے اعلیٰ فلسفے کو بھول جاؤں گا، مجھے یہ یاد نہیں رہے گا کہ میری ہستی کائناتی ہے، میں جھٹ اپنے آپ کو اپنی انفرادی شخصیت پر محدود کر لوں گا اور میرا ردِ عمل اس کے مطابق ہوگا، ایسی حالت میں' میں اپنے آپ سے یہ کہنا بھول جاتا ہوں کہ "میں روح ہوں، اس معمولی سی رنجش سے میرا کیا بگڑتا ہے، میرا بگڑ ہی کیا سکتا ہے، میں تو روح ہوں" میں بھول جاتا ہوں کہ یہ سب تو میرا اپنا ہی رچایا ہوا کھیل ہے، میں خدا کو بھول جاتا ہوں، مجھے اپنی مطلق آزادی کا دھیان نہیں رہتا،

روحانی آزادی کا رستہ لمبا اور کٹھن ہے اس پر چلنا تلوار کی تیز دھار پر چلنے کے برابر ہے، مہاتماؤں نے اس راہ کی مشکلات کا بار بار ذکر کیا ہے۔ لیکن اِن مشکلات کو سر کرنا ہی ہوگا، اپنی کمزوریوں اور ناکامیوں سے ہار مت مانو، پاؤں کی اِن بیڑیوں کو کاٹ ڈالو، اپنشدوں نے ڈنکے کی چوٹ اعلان کیا ہے،

Sharp as the blade of a razor long & difficult & hard to cross is the way to freedom.

الا یا ایہا الساقی ادر کاساً و ناولہا — کہ عشق آساں نمود اول ولے افتاد مشکلہا

شبِ تاریک و بیمِ موج و گردابے چنیں ہائل — کجا دانند حالِ ما سبکسارانِ ساحلہا

مرا در منزلِ جاناں چہ امن و عیش چوں ہر دم — جرس فریاد می دارد کہ بر بندید محملہا

اُٹھو، جاگو اور بڑھتے چلو، رُکو مت' منزل سے اِدھر دم لینا حرام ہے"[۵۱]

تلوار کی دھار کی طرح تیز سہی لیکن ہم اس راہ پر ضرور چلیں گے، مشکل اور لمبا سہی لیکن ہم اس راستے کو ضرور سر کریں گے، آخر انسان کو دیوی اور دیوتاؤں دونوں کو سرنگوں کرنا ہے، دونوں کے مقام سے آگے گزرنا ہے، اگر آج ہمارے سر پر مصیبتیں نازل ہو رہی ہیں - اگر آج ہم رنج والم میں مبتلا ہیں تو اس کا الزام خود ہمارے ہی سر پر ہے، ہمیں اپنے دکھ درد کا علاج آپ کرنا ہے، مایوس ہونے کی کوئی وجہ نہیں کون کہتا ہے کہ جدوجہد فضول ہے، کون کہتا ہے کہ زندگی زہر کا پیالہ ہے اور یہاں امرت کی تلاش بے سود ہے، امرت یقیناً ہے اور ہر شخص کو اسے پانا ہے، زندگی جاوید ہر شخص کا حق ہے، خود بھگوان کرشن نے کہا ہے" اِدھر اُدھر کی راہیں ترک کر دو، فضول ہاتھ پاؤں نہ مارو، میری شرن میں آؤ میں تمہیں ستاروں کے اُس پار لے جاؤں گا، ڈر کی کوئی بات نہیں"[۵۲] یہ پیغام ہمیں دنیا کی سب مقدس کتابوں سے ملتا ہے[۵۳]۔

انجیلِ مقدس سے یہی آواز اس طرح آرہی ہے۔

"اے میرے مالک ہمیں طاقت دے کہ جیسے آسمانوں پر تیری رضا سب کو قبول ہے ویسے ہی زمین پر بھی تیری رضا ہمیں صدقِ دل سے قبول ہو" کیوں کہ تو ہی سردرِ عالم ہے، تمام عظمت اور شان تجھ ہی سے منسوب ہے"[۵۴]

سیدھی سی بات ہے لیکن اس پر عمل کرنا مشکل ہے۔ سخت مشکل ہے، کہنے کو تو میں جھٹ کہہ اٹھتا ہوں

---

۵۱. Arise, Awake & stop till the goal is reached.

۵۲. Give up all these.
Faths & struggles. Do them take refuge in me.

۵۳. I will take thee to the ofter stores; be not afraid. - of.
Crists come into Me & ye that labour & we weary.

۵۴. Thy will be alone upon earth as it is in heaven for there is the Kingdom & the power & the glory.

کہ " میرے مالک میں اِسی دم تیری شرن میں آرہا ہوں، مجھے اپنا پریم بخش دے، میں تیرے لئے ہر قربانی کرنے کے لئے تیار ہوں۔ بُرا بھلا جیسا بھی ہوں میں تیرے در پر پڑا ہوں، اگر میں نے کوئی بھلائی کی ہے اگر مجھ سے کوئی نیک کام ہو پایا ہے تو میں سب تیرے قدموں میں بھینٹ کرتا ہوں، میرے گناہ، میری برائیاں، اور میرا دُکھ درد تم سے پوشیدہ نہیں، میں اُنہیں بھی تیرے ہی آگے پیش کرتا ہوں، تو میرا سب کچھ لے لے اور میں جیسا بھی ہوں مجھے قبول کر، مجھے اپنا لے، میرے مالک میں تجھے کبھی نہیں بھولوں گا۔

اسی طرح میں یہ بھی کہتا ہوں کہ " خداوندا تیری رضا مجھے قبول ہے " لیکن ذرا سی بات میری مرضی کے خلاف ہو تو میں طیش میں آجاتا ہوں، مجھے آگ لگ جاتی ہے، مذہبی صداقتوں کا اعتراف کرنا آسان ہے، اُن پر عمل کرنا مشکل ہے اور عمل ہی تو مذہب کی جان ہے۔

سب مذہبوں کی منزلِ مقصود ایک ہی ہے، اگر کچھ فرق ہے تو مذہبی رہنماؤں کی زبان میں ہے۔ سب کا مقصد ہے انسان کی جھوٹی خودی کو مٹانا، تاکہ سچی خودی آشکار ہو جائے اور خدا کی رضا سچے معنوں میں قبول ہو، یہودیوں کی مقدس کتاب میں خدا یوں اعلان کرتا ہے۔ " میں تمہارا واحد خدا اور مالک ہوں، میرے سامنے کسی دوسرے خدا کا نام نہ لو کیوں کہ میں کثرت کے خیال کو برداشت نہیں کر سکتا۔ یاد رکھو کہ اس لحاظ سے مجھے دوسرے دیوتاؤں سے سخت حسد ہے۔" [1]

مطلب یہ ہے کہ جہاں خدا کی ہستی کا سچا شعور اور احساس ہوتا ہے وہاں کسی اور چیز کا وجود ہو ہی نہیں سکتا، خدا ہے تو اور کچھ نہیں، آؤ ہم صدق دل سے یہ دعا کریں کہ " خداوندا میری کوئی ہستی نہیں بس تو ہی تو ہے " اور یہ کہہ کر خدا کے علاوہ سب چیزوں کے خیال کو کلیتاً اور عملاً ترک کر دیں، اس کے بعد بس اُسی کا راج ہو، وہی ہر طرف اور ہر شے میں جلوہ گر نظر آئے ممکن ہے کہ ہماری پوری اور سچی کوشش کے باوجود ہمارے پاؤں لڑکھڑا جائیں اور ہمیں پھر یزدانی مدد کے لئے ہاتھ پھیلانے کی ضرورت محسوس ہو، مایوس ہونے اور گھبرانے کی کوئی وجہ نہیں، کوئی بات نہیں اگر ہمیں سہارے کی ضرورت

---

[1] "I the Lord thy God am a jealous God. Thou shalt have no other Gods before me."

محسوس ہوتی ہے، ہمیں سہارا بھی مل جائے گا اور اگر ہمارا ارادہ مصمم اور مضبوط ہے تو ہمیں ضرور کامیابی حاصل ہوگی، زندگی لامحدود ہے، خدا کی رضا کو قبول کرنا اور اسے عملی جامہ پہنانا (اس کا ایک پہلو ہے) عارضی ناکامی اور مایوسی، اسی لامحدود زندگی کا ایک دوسرا پہلو ہے، اور جب تک آدمی زندگی کے ہر باب پر عبور حاصل نہیں کر لیتا زندگی کو پوری طرح نہیں سمجھ سکتا، ہم صدق دل سے چاہتے بھی ہیں، اور کہتے بھی ہیں کہ خداوندا تیری رضا ہمیں قبول ہے لیکن ہر گھڑی ہمارا غدار من اس کے خلاف سخت بغاوت کرتا ہے اور اپنی منوانا چاہتا ہے، اس کا واحد علاج یہی ہے کہ ہم بار بار اس ارادے کو دہراتے ہیں کہ خدا کی مرضی ہماری مرضی ہے بس اس طریقے ہی سے ہم اپنے نفس پر فتح حاصل کر سکتے ہیں، یہ بات نو صاف ظاہر ہے کہ ہم باغی دماغ کی غلامی کر کے اس کا کہنا مان کر آزادی اور اختیار حاصل نہیں کر سکتے ہماری نجات اسی میں ہے کہ ہم اپنے نفس کے احکام بجا لانے سے انکار کرتے رہیں اور اپنے ضمیر کی آواز پر کان دیں، دنیا میں سب گناہ معاف ہو سکتے ہیں لیکن غدار قوم فروش کو معاف نہیں کیا جا سکتا، ہمارا من خود ہمارا مخالف ہے، یہ ہماری ذات کے ساتھ غداری کرتا ہے، یہ ہمیں اپنی یزدانی عظمت کے خلاف بغاوت کرنے کے لئے اکساتا ہے۔
اگر ہم نفس کی باتوں میں آ کر اپنی حقیقی ذات کی آواز کو سننے سے انکار کرتے ہیں تو ہم اپنے ساتھ غداری کرتے ہیں، آؤ آج ہم قطعی یہ فیصلہ کر لیں کہ جو کچھ بھی ہو ہم اپنا تن من سب بھگوان کے ارپن کریں گے اپنا سب کچھ خدا کے سپرد کر دیں گے، اُسی کی رضا پر قانع رہیں گے، اسی کی مرضی کو اپنی مرضی بنائیں گے کسی فلاسفر نے کیا خوب کہا ہے، اگر کوئی شخص یہ دو بار کہتا ہے کہ خداوند تیری رضا مجھے قبول ہے تو وہ گناہ کا ارتکاب کرتا ہے جب ایک بار کہہ دیا کہ "خداوند تیری رضا مجھے قبول ہے" تو اُسے دوسری بار دہرانے کے معنی ہی کیا ہیں، جب اُس کی رضا قبول کر لی تو باقی رہ ہی کیا گیا، دوبارہ کہنے کا تو مطلب یہ ہوا کہ ہمارا پہلا فیصلہ قطعی نہیں تھا، آؤ ہم ایک ہی بار بالکل قطعی فیصلہ کر لیں، اور ہمیشہ کے لئے اعلان کر دیں کہ

"اے خداوندا جیسے آسمانوں پر تیری رضا سب کو قبول ہے ویسے ہی ہم زمین پر تیری رضا قبول کرتے ہیں[1] تو ہی سرور دو عالم ہے، تمام عظمت اور شان تیری ہے اور تیری رہے گی"

[1] بہ درد و صاف ترا کار نیست خوش درکش — کہ ہر چہ ساقی ما ریخت عین الطاف است
اگر بہ لطف بخوانی مزید الطاف است — دگر بہ قہر برانی درون ما صاف است
من و مقام رضا بعد ازیں و شکر و شکیب — کہ دل بدرد تو خو کرد و ترک درمان گفت
در طریقت ہر چہ پیش سالک آید خیر اوست — در صراط مستقیم اے دل کسے گمراہ نیست

قسط ہفتم

میر کا سیاسی اور سماجی ماحول

جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب، استاذ تاریخ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

مغلوں کی اس پست ہمتی سے فائدہ اٹھاکر باجی راؤ نے جو ایک مرہٹہ سردار تھا۔ دہلی کے آس پاس کے علاقوں میں غارت گری شروع کر دی اور ۱۷۳۶ء (۱۱۴۹ھ) میں ایک دفعہ تو مہرولی تک لوٹ مار کرتا ہوا آ گیا تھا۔ اس موقعہ پر کالکاجی کا میلہ ہو رہا تھا اور شہر کے بہت سے لوگ وہاں برائے زیارت اور تفریح جمع تھے۔ مرہٹوں نے لوٹ مار مچائی۔ وہاں سے سراسیمہ بھاگ کر تماشائیوں نے شہر میں آکر اس حادثہ کی خبر پہونچائی تو محمد شاہ اتنا گھبرایا کہ جمنا کے دہلی گھاٹ سے پندرہ سے بیس کوس تک کے گھاٹوں سے کشتیاں منگوا کر قلعہ کی کھڑکی کے نیچے جمع کرا دیں تاکہ بوقت ضرورت آسانی سے فرار ہو سکیں[1]۔ شاہی امراء کے مقابلے کے خوف سے مرہٹے آگے نہ بڑھے۔ واپسی میں انہوں نے قصبہ ریواڑی اور پاٹودی کو لوٹا اور گھروں میں آگ لگا دی۔ اور وہاں سے گجرات اور مالوہ کی طرف چلے گئے۔[2]

---

[1] سیر المتاخرین (اردو ترجمہ) ۲/۹۹، نیز تاریخ فرخ سیر بادشاہ (قلمی) ص ۱۹۹ - ۲۰۰، اخبار محبت (قلمی) ص ۵۵۴، مجمع الاخبار (قلمی) ص ۹۴۹ الف، عماد السعادت (قلمی) ۲۱ ب ۲۲ (الف) [2] سیر المتاخرین (فارسی) ۴۷۶/۲، مجمع الاخبار (قلمی) ۹۴۹ الف - عماد السعادت۔

مرہٹوں کے ایک حملے کا میر نے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے۔[۵۵] "ابھی یہ ساری بلائیں ختم نہیں ہوئی تھیں کہ خرخ فتنہ انگیز نے ایک نیا ہنگامہ برپا کر دیا۔ عجیب افراتفری پھیل گئی۔ یعنی جنکو نامی سردار بھاری فوج لے کر دکن سے آیا اور اس کا لشکر (دہلی) کے اطراف میں خیمہ زن ہوا۔ بہتوں کے دل دہل گئے، ایک ہلڑ مچ گیا۔ امیروں کی سٹی گم ہو گئی، بادشاہ و وزیر نے اس سے صلح کر لی۔ دتا نامی سردار کو جو اس بہادر اور جیالے جوان (جنکو) کا مدار المہام تھا، نجیب الدولہ کی طرف بھیج دیا جو جمنا کے کنارے وسطی علاقے میں قدم جمائے بیٹھا تھا۔ وہاں گھمسان کی جنگ ہوئی[۵۶]

رفتہ رفتہ مرہٹوں نے گجرات سے نارنول اور لاہور تک اپنا تسلط جما لیا اور چوتھ وصول کرنے کے لئے اپنے افسروں کو مقرر کر دیا۔ اب مرہٹوں کے زیرنگیں، بہار، بنگال، اڑیسہ اور بندیلکھنڈ کے صوبے بھی آ گئے تھے[۵۷] بنگال میں مرہٹوں نے جو ظلم و ستم توڑے اس کا حال بنگال کے ایک مشہور شاعر گنگا رام نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

"برگیوں (مرہٹوں) نے دیہاتوں کو لوٹنا شروع کیا..... کچھ لوگوں کے انہوں نے ہاتھ، ناک، اور کان کاٹ لیے۔ خوبصورت عورتوں کو وہ رسیوں میں باندھ کر لے گئے۔ جب ایک برگی زنا بالجبر کر چکتا تھا تو دوسرا کرتا تھا عورتیں چیخیں مارتی تھیں..... انہوں نے گھروں کو آگ لگا دی اور ہر طرف لوٹ مار کرتے ہوئے گھومتے تھے[۵۸] ۱۱۷۳ھ / ۱۷۵۹ء میں بھاؤ نے دہلی کے قلعہ پر قبضہ کر لیا۔ شاہی حرم اور سرکاری

---

[۵۵] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۱۷، ۱۱۸ یہ واقعہ ۱۱۶۷ھ میں پیش آیا تھا۔ سرگزشت نجیب الدولہ ص ۱۱-۱۲ تاریخ مرہٹہ و ابدالی ص ۲۴-۲۵ ماثرالامراء ۲/۳۵۶

[۵۶] مرہٹوں کے تسلط و اقتدار کے متعلق تفصیلی معلومات کے لئے ملاحظہ ہو۔ سیر المتاخرین (فارسی) ۲/۳۴۶ حدیقۃ الاقالیم (قلمی) ص ۳۴۳، ماثرالامراء (فارسی) ۲/۳۵۲ تا ۳۵۰، تاریخ شاکر خانی (قلمی) ص ۱۳ ب خزانۂ عامرہ ص ۴۶-۴۵، اخبار محبت (قلمی) ص ۸۶ تا ۸۸ تذکرۃ الملوک (قلمی) ۱۳۲ ب۔

[۵۷] مغلیہ سلطنت کا زوال (انگریزی) ۱/۸۶-۸۸، [۵۸]۔

کارخانہ جات پر مرہٹے قابض ہو گئے۔[91] دیوان خاص کی چھت پہ لگا ہوا چاندی سونا نکلوا لیا۔ اور اس کے بدلے میں نو لاکھ روپیہ حاصل کئے۔[92]

جعفر علی حسرت نے اپنے شہر آشوب میں اس واقعہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

جواہر اور خزانہ تو سب لٹا یکسر　　رہیں تو کس پہ یہ فرقے کے نوکر اور چاکر
رہا نہ مال بجز سنگ کوٹھوں کے اندر　　جو چھت تھی چاندی کی دیوان خاص بیچ زر
سو وہ وزیر نے کی خرچ بیچ کر ٹکسال[93]

بھاؤ نے نارو شنکر کو قلعۂ شاہ جہاں آباد کا قلعہ دار مقرر کیا[94]۔ اس کی دست درازی اس حد تک بڑھ گئی کہ اس نے بزرگانِ دین کے مزاروں پر بھی ہاتھ ڈالا، اور قدم شریف، مقبرہ شیخ نظام الدین اولیاء۔ اور محمد شاہ بادشاہ کے مزاروں کے سونے چاندی کے اسباب اٹھا کر لے گیا۔[95] ہندوستان میں مرہٹوں کے ظلم و ستم کا ذکر آنند رام مخلص نے شاعرانہ انداز میں یوں کیا ہے۔

بر دل ما تیرہ روزانِ صف مژگاں گذشت
آنچہ از فوج دکن بر ملک ہندوستاں گذشت
در چمن بر برگ گلہا نگذرد صبح از نسیم،
بر گریباں آنچہ از دستم شب ہجراں گذشت[96]

دہلی کے باشندوں کے دل میں مرہٹوں کا کتنا خوف پیدا ہو گیا تھا اور کس قدر ان کے لئے نفرت پیدا ہو گئی تھی۔ اس کا اندازہ شاہ ولی اللہ،[97] مرزا مظہر جان جاناں[98]

---

[91] انشائے آنند رام مخلص (قلمی) ص ۵ (الف)　[92] نقوش (اکتوبر ۱۹۶۲ء) ص ۲۴۷-
[94] سیر المتاخرین (فارسی) ص ۹۱۲/۲　[95] تاریخ احمد شاہ (قلمی) ص ۳۲ ب، سیر المتاخرین (فارسی) ۱۹۲/۲
[96] انشائے آنند رام مخلص (قلمی) ۴ (ب) نیز ملاحظہ ہو۔ دیوان قائم چاند پوری (ق) ۱۸۸ الف تا ۱۹۹ ب
[97] سیاسی مکتوبات۔ ص ۴۵-۴۸۔　[98] کلمات طیبات۔ ص ۴۴-۵۳۔

شاہ عبدالعزیز دہلوی[1] اور سلیم اللہ[2] کی تصانیف اور ملفوظات سے ہو سکتا ہے۔

غلام علی نقوی کا بیان ہے کہ متھرا اور اکبر آباد کے مابین ایک مقام پر مرہٹوں نے مسلمان شہداء کی لاشوں کو ان کی قبروں سے کھدوا کر نکلوایا اور اُن کے دانت توڑتے اور بآواز بلند کہتے " انہیں دانتوں سے انھوں نے گائے کا گوشت کھایا تھا"[3]

اِن حالات سے مجبور ہو کر شاہ ولی اللہ نے شمالی ہندوستان کے صاحب اقتدار امراء کے اشتراک سے احمد شاہ ابدالی کو ہندوستان آکر مرہٹوں کی طاقت توڑنے کے لئے مجبور کیا۔ ان امراء میں نجیب الدولہ نے[4] بہت اہم رول ادا کیا۔ ۱۷۶۱ء میں احمد شاہ ابدالی مرہٹوں سے لڑنے کے لئے آیا، اور پانی پت کی وہ مشہور خوں ریز جنگ ہوئی جو "تیسری جنگ پانی پت" کے نام سے مشہور ہے۔ مورخوں کا کہنا ہے کہ ہندوستان کی سرزمین پر اس سے زیادہ خوفناک اور تباہ کن، جنگ کبھی نہیں ہوئی تھی۔ اس میں اتنے مرہٹے مارے گئے تھے کہ بقول جادوناتھ سرکار، سارا مہاراشٹر سوگوار ہو گیا تھا۔[5]

جنگ پانی پت کا میر نے تفصیل سے ذکر کیا ہے۔[6]

مگر چند ہی برس میں مرہٹوں نے پھر اپنا شیرازہ جمع کر لیا۔

۱۷۷۰ء میں دہلی پر دوبارہ اُن کا قبضہ ہو گیا۔[7]

مرہٹوں نے دہلی پر پوری طرح سے اپنا اقتدار جما کر شاہ عالم ثانی کو الٰہ آباد سے بلا کر دہلی کے تخت پر بٹھا دیا۔ اور شاہ عالم نے اس کے صلے میں پٹیل کو

---

[1] الفرقان (شاہ ولی اللہ نمبر) ص ۱۲۰ - ۱۲۱ [2] مغلیہ سلطنت کا زوال (انگریزی) ۱/۴۹ - ۱۰

[3] عماد السعادت (ق) ص ۲۳۹ (الف - ب [4] ملاحظہ ہو سرگزشت نجیب الدولہ

[5] جنگ پانی پت اور اس کے تاریخ کے لئے ملاحظہ ہو۔ سرگزشت نجیب الدولہ، بیان جنگ پانی پت از کاشی راج، منزل فتوح، تاریخ فیض بخش (از شیو پرشاد) خزانہ عامرہ، میرات احمدی، تاریخ سلطانی

مختار السلطنت مقرر کیا۔ مرہٹوں کے تسلط کا ذکر کرتے ہوئے میر نے لکھا ہے کہ،[1]

"چونکہ بادشاہ کے حضور میں نجف خاں کے آدمیوں میں سے جو برسر اقتدار تھے اُن میں سے کوئی باقی نہ رہا۔ مرہٹے جو قریب ہی تھے، حاوی آگئے۔ اور مختار بن کر دندنانے لگے۔ بادشاہ نے تمام اختیارات مرہٹے کو سونپ دئے۔ اور نجف خاں کے آدمیوں کا زور ختم ہوگیا۔ اب اکثر معاملات میں مرہٹے ہی سے مشورہ کیا جاتا ہے، اور تمام امور اسی کی منشاء کے مطابق انجام پاتے ہیں۔ مرہٹے کی فوج بھی شاہجہاں آباد پہونچ گئی اور مشہور ہے کہ اس نے پوری طرح قبضہ جمالیا ہے .... اب مرہٹہ مالک الملک ہے۔ جو چاہتا ہے سو کرتا ہے۔ بادشاہ کو دست برداشتہ کچھ دے دیتا ہے اور جہاں چاہتا ہے اُسے لے جاتا ہے۔ چناں چہ شہر میں ایک مہینہ رہا اور پھر علی گڈھ لے گیا۔ ..... وہاں سے بادشاہ کو راجپوتوں پر چڑھا کر لے گیا۔ انھوں نے مقاومت کی، کچھ دنوں کے بعد راجپوتوں سے صلح کر کے بادشاہ شہر دہلی میں آگیا اور مرہٹہ شہر

---

[1] نجف خاں کا مولد اصفہان تھا، چونکہ مرزا ایران کے بادشاہ سے متوسل تھا، اس لئے نادرشاہ نے اُسے قید کرلیا تھا۔ جس وقت محمد شاہ کا ایلچی نواب عزت الدولہ مرزا محسن نادرشاہ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے مرزا کی بہن سے عقد کیا تو مرزا کو خلاصی نصیب ہوئی اور وہ اپنی بہن کے ساتھ سولہ سال کی عمر میں ہندوستان آیا۔ مرزا نے کچھ دنوں تک قاسم علی خاں، نواب بنگالہ کے ہاں ملازمت کی۔ قاسم علیخاں کا جب وقت بگڑا تو مرزا منیر الدولہ کے توسط سے شاہ عالم کے دربار سے منسلک ہوگیا۔ بادشاہ کے ساتھ شاہجہاں آباد آیا اور کارنمایاں انجام دئے اور ذوالفقار الدولہ نواب نجف خاں بہادر غالب جنگ کے خطاب سے سرفراز ہوا اور بعد ازیں امیر الامرائی کے عہدہ پر سرفراز ہوا ۲۰ اپریل ۱۷۷۸ء کو وفات پائی اور شاہ مرداں کے قریب دفن ہوا۔ مفتاح التواریخ ص ۲۵۸-۲۵۹۔

اکبر آباد میں رہ گیا۔ [۵۱]

مگر انگریزوں کی روز افزوں طاقت کے سامنے ان کے قدم نہ جم سکے، دھیرے دھیرے شمالی ہند سے مرہٹوں کا تسلط از خود ختم ہوگیا۔ بعد میں یہ سار گروہ خود بھی پراگندہ ہوکر افتراق و انتشار کا شکار رہا۔ اور مرہٹہ طاقت مختلف چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں تقسیم ہوگئی۔

(و) روہیلے اٹھارہویں صدی کے نصف اول میں افغانوں کے مختلف قبیلے تلاش معاش میں ہندوستان آئے اور دوآبہ کے علاقوں میں بس گئے۔ ان میں سے ایک قبیلہ روہیلکھنڈ میں بریلی کے قرب وجوار میں آباد ہوا۔ داؤد خاں نامی ایک افغان سردار نے وہاں روہیلہ افغان حکومت کی بنیاد رکھی۔ ان روہیلوں نے اٹھارہویں صدی کی سیاست میں بڑا اہم رول ادا کیا۔ داؤد خاں کے انتقال (۱۷۲۱ء) کے بعد اس کا متبنّٰی علی محمد خاں جانشین ہوا۔ پہلے مرکزی حکومت نے اسے مراد آباد کی فوجداری کے عہدے پر فائز کیا۔ اس دوران میں اس نے قرب وجوار کے زمینداروں اور جاگیرداروں کو بے دخل کرکے انکے علاقوں پر قبضہ کرلیا۔ اور تھوڑی ہی مدّت میں بریلی کے ضلع میں وہ ایک بڑی حکومت قائم کرنے میں کامیاب ہوگیا۔ اس نے آنولہ کو اپنا صدر مقام بنایا۔

اس کی بڑھتی ہوئی طاقت سے خطرہ محسوس کرکے مرکزی حکومت کے کان کھڑے ہوئے اور اسی کے استیصال کے لئے محمد صالح کو بھیجا گیا۔ اس جنگ میں علی محمد خاں کو فتح ونصرت حاصل ہوئی۔ اس واقعہ کے بعد اس کا اقتدار اور بھی زیادہ بڑھ گیا۔ دربار مغلیہ سے اسے نواب کا خطاب ملا اور نوبت بجانے کی اجازت بھی

---

[۵۱] برائے تفصیل ملاحظہ ہو، میری آپ بیتی۔ ص ۱۸۷ - ۱۸۹۔

دے دی گئی۔[۵۱]

جیسا کہ لکھا جا چکا ہے، نادر شاہ کے حملے نے مرکزی حکومت کو صرف مفلوج ہی نہیں کر دیا تھا بلکہ اس کی سیاسی اور فوجی کمزوری کو نمایاں کر دیا تھا۔ اب دربار مغلیہ کی شان و شوکت سیاسی مخالفین کو حراساں اور خوف زدہ نہ کر سکتی تھی۔ اس موقع سے فائدہ اٹھا کر علی محمد خاں نے اپنی حکومت سے ملحق گرد و نواح کے علاقوں پر چڑھائی کر کے ان پر تسلط جمالیا۔ مراد آباد کے نائب صوبہ دار، راجا ہرنند آروڑا کو شکست دے کر وہ مراد آباد، ہردوئی، اور بدایوں کے علاقوں پر قابض ہو گیا۔ دربار مغلیہ کے امراء آپسی عناد و نفاق کی وجہ سے اس بڑھتے ہوئے فتنے کو دبانے میں ناکامیاب رہے اور انہوں نے بادشاہ سے علی محمد خاں کو کیٹھر کے علاقے کا جو بعد میں روہیلکھنڈ کہلایا، قانونی گورنر مقرر کرا دیا، مختصر یہ کہ ۱۷۴۱ء میں بدایوں، بریلی اور مراد آباد پر علی محمد خاں کا قبضہ تھا۔

۱۷۴۱ء اور ۱۷۴۵ء کے درمیانی وقفہ میں اس نے پیلی بھیت، کمایوں، اور بجنور پر بھی قبضہ کر لیا۔ نادر شاہ کی فوج کشی کی وجہ سے قندھار سے سیکڑوں کی تعداد میں افغانوں نے آکر علی محمد خاں کے ہاں ملازمت کر لی تھی۔ اس وجہ سے ۱۷۴۵ء میں اس کے پاس تیس چالیس ہزار کی ایک بڑی فوج تھی۔

صفدر جنگ، میر آتش کے اکسانے پر محمد شاہ بادشاہ نے ۱۷۴۵ء میں روہیلکھنڈ پر حملہ کر دیا، بنگڑھ کے مقام پر شاہی فوج اور علی محمد خاں کی فوج میں تصادم ہوا۔ موسم برسات کی وجہ سے رسد پہونچنے میں رکاوٹیں پیدا ہوئیں، لہذا وزیر الممالک نظام الملک آصف جاہ کے مشورہ پر محمد شاہ نے روہیلہ سردار سے صلح کر لی اور علی محمد

---

[۵۱] سیر المتاخرین (فارسی) ج ۲۔ ص ۹۲۔

کو سرہند کی فوجداری تفویض ہوئی۔ [۱]

۱۷۴۸ء میں احمد شاہ ابدالی کے حملہ کی خبر سنتے ہی علی محمد خان سرہند سے روہیلکھنڈ واپس چلا آیا اور از سرِ نو اپنے علاقہ پر قبضہ حاصل کیا۔ اِسی زمانے میں محمد شاہ بادشاہ فوت ہوا اور ملک میں بدامنی اور بدنظمی پھیل گئی۔ [۲]

۱۷۴۸ء میں وفات سے پہلے علی محمد خان نے روہیلہ سرداروں کو بلا کر حکومت کا کام اُن کے سپرد کیا، کیوں کہ اس کے لڑکوں میں سے کوئی ایسا نہ تھا جو امور ملکی و مالی کو انجام دے سکتا۔ لہٰذا حافظ رحمت خاں [۳] کو جانشین مقرر کیا گیا اور اسی طرح دوسرے سرداروں کو بھی عہدے تفویض ہوئے۔ [۴]

مختصر یہ کہ علی محمد خاں کی ریاست چند امراء کے ہاتھوں میں چلی گئی اور آپس میں انہوں نے اس علاقے کو تقسیم کر لیا۔ حافظ رحمت خاں نے پیلی بھیت کو اپنا صدر مقام بنایا۔ اور اسی طرح دیگر امراء نے علیحدہ علیحدہ اپنے مرکز قائم کیے۔ [۵]

قائم خان بنگش اور حافظ رحمت خان

جیسا کہ لکھا جا چکا ہے، ہندوستان میں آئے ہوئے افغان قبائل میں سے ایک قبیلہ فرخ آباد میں آباد ہوا تھا۔ اس قبیلے نے محمد خان بنگش کی قیادت میں عروج حاصل کیا تھا۔ ان کی حکومت میں مین پوری، اٹاوہ، بدایوں کے چند پرگنے اور شاہجہان پور کا کچھ علاقہ شامل تھا۔ ابتدائی زمانے میں محمد خان بنگش ایک

[۱] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ سفر نامہ آنند رام مخلص۔

[۲] سیر المتاخرین (فارسی) ج ۳۔ ص ۲۳۔ تاریخ شاکر خانی (قلمی) ص ۷۷ ب۔

[۳] ابتدائی حالات کیلئے ملاحظہ ہو۔ حیاتِ حافظ رحمت خان۔ ص ۱۳-۱۶۔

[۴] ملاحظہ ہو۔ حیات حافظ رحمت خان۔ ص ۳۴-۳۹۔

[۵] سیر المتاخرین (فارسی) ج ۳۔ ص ۲۷، گلِ رحمت ص ۴۵، ماثر الامراء (فارسی) ج ۲۔ ص ۴۱۸ تا ۴۲۳

معمولی سردار تھا۔ لیکن فرخ سیر بادشاہ (۱۷۱۳ء۔ ۱۷۱۹ء) کے عہد میں اُس نے بڑی تیزی سے ترقی کی۔ پہلے اُسے منصب تفویض ہوا۔ بعد ازیں نواب کا خطاب ملا اور آخر میں الہ آباد جیسے اہم صوبہ کا اُسے صوبہ دار بنایا گیا۔ اُس کا صدر مقام فرخ آباد تھا۔ اس کے انتقال (۱۷۴۳ء) کے بعد اُس کا بڑا لڑکا قائم خاں اُس کا جانشین ہوا[۱]

ابوالمنصور خان صفدر جنگ کی بنگش خاندان سے دیرینہ عداوت تھی۔ وہ اس خاندان کو تباہ وبرباد کرنے کے منصوبے بہت دنوں سے بنا رہا تھا۔ علاوہ ازیں وہ افغانوں میں بھی پھوٹ ڈالنا چاہتا تھا۔ آخر کار اس نے اپنی مقصد برآری کی ایک نئی ترکیب نکالی اور روہیلکھنڈ کی صوبہ داری کا فرمان بادشاہ سے لکھوا کر قائم خان کے نام بھیجدیا۔ اور یہ لکھدیا کہ اس علاقے پر تم قبضہ کرلو۔

اس زمانے میں نواب علی محمد خاں روہیلہ کا انتقال ہوچکا تھا۔ اور حافظ رحمت خان ان کے علاقے کا منتظم تھا۔ جب حافظ رحمت خان کو وزیر کی اس سازش اور قائم خان کی پیش قدمی کا علم ہوا تو انہوں نے قائم خان کو بہتیرا سمجھایا کہ وہ فتح روہیلکھنڈ کا خیال اپنے ذہن سے نکال دے اور صفدر جنگ کے بہکانے میں نہ آئے۔ مگر صفدر جنگ کی شہ پہ قائم خان نے پیش قدمی جاری رکھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس جنگ میں وہ مارا گیا۔ (نومبر ۱۷۴۹ء) کو حافظ رحمت خان نے اسکی نعش فرخ آباد بھجوادی۔[۲]

میر کا فرخ آباد کا سفر روہیلوں کی جنگ میں قائم خان کے مارے جانے کے بعد صفدر جنگ اس کی املاک کی ضبطی کے لئے

---

[۱] محمد خان بنگش کے تفصیلی حالات کے لئے ملاحظہ ہو۔ مآثر الامرا (فارسی) ج ۲۔ ص ۷۷۱۔

مفتاح التواریخ۔ ص ۳۴۹۔

[۲] تاریخ بعد از فتوحات عالم گیر۔ (قلمی) ص ۱۵۱ (الف)۔ ۱۵۲ (الف)۔ مآثر الامرا (فارسی) ج ۲ ص ۷۷۲۔

حیات حافظ رحمت خان۔ ص ۳۴ تا ۴۶۔

فرخ آباد گیا۔ اسحاق خان نجم الدولہ[۱] کے ہمراہ میر بھی وہاں گئے۔ میر نے صفدر جنگ اور قائم خان کے چھوٹے بھائی احمد خان کی جنگ کو بچشم خود دیکھا تھا۔ وزیر کی فوج نے منہ کی کھائی اور اسحاق خان بھی قتل ہوئے۔ اُس شکست خوردہ لشکر کے ساتھ بڑی زحمتیں اٹھاکر میر دہلی واپس پہونچے۔[۲] بعد ازیں از سرِ نو تیاری کر کے صفدر جنگ نے دوبارہ لشکر کشی کی اور افغانوں کو پچھاڑ کر فتح و ظفر مندی کے ساتھ دربار شاہی میں حاضر ہوا۔[۳]

روہیلہ سردار اور اودھ سے اُن کی کشمکش

نواب سعد اللہ خان بن علی محمد خان نے ۱۷۶۳ء میں انتقال کیا۔ اس کے بعد سرداران روہیلکھنڈ نے علی محمد خان کے کسی دوسرے لڑکے کو اپنا والی تسلیم نہ کیا، اور متفقہ طور پر انہوں نے حافظ رحمت خان کو اپنا سردار منتخب کیا اور انہیں مسندِ حکومت پر متمکن کیا۔[۴]

مرہٹے اور حافظ رحمت خاں

پانی پت کی مشہور جنگ کو ختم ہوئے ابھی پورے دس سال بھی نہ گذرے تھے کہ مرہٹوں نے از سرِ نو اپنی سیاسی اور فوجی طاقت کو مستحکم کر کے اپنے کھوئے ہوئے اقتدار کو پھر سے حاصل کرنے کی جان توڑ کوششیں شروع کر دیں۔ ۱۷۷۰ء میں انہوں نے نربدا کو عبور کیا اور دوبارہ شمالی ہند کے تسخیر کی طرف متوجہ ہوئے۔

مرہٹوں نے جاٹوں کو نول سنگھ کی قیادت میں بُری طرح ہرا دیا اور بعد ازیں انہوں نے پانی پت والے اپنے اصلی دشمنوں مثلاً نواب نجیب الدولہ، احمد خاں بنگش والی فرخ آباد

[۱] برائے حالات ملاحظہ ہو۔ مآثر الامراء (فارسی) ج ۲۔ ص ۷۷۵ - ۷۷۶۔ [۲] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۰۳ - ۱۰۵۔

[۳] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۰۵۔ حیاتِ حافظ رحمت خان۔ ص ۵۱ تا ۵۴، وقائع بعد از وفات عالمگیر (قلمی) ص ۱۵۶

(الف) تاریخ فرخ آباد۔ (شاہ ولی اللہ) ص ۶۲ تا ۶۸۔ [۴] حیات حافظ رحمت خان۔ ص ۱۲۳۔

اور حافظ رحمت خان کی طرف توجہ کی۔ وزیر عماد الملک، احمد خان بنگش اور مرہٹوں کو نجیب الدولہ پر چڑھا لے گیا۔ نجیب الدولہ شہر بند ہو گیا۔ مجبوراً نجیب الدولہ نے عماد الملک اور مرہٹوں سے صلح کر لی اور دکنی فوج رخصت کر دی گئی۔[۱] اس کے بعد مرہٹوں نے حافظ رحمت خان کی طرف رُخ کیا۔ اُن کے درمیان جنگ ہوئی، لیکن فیصلہ کن جنگ سے پہلے ہی حافظ رحمت خان پیچھے ہٹ گئے۔ مرہٹوں نے اٹاوہ اور شکوہ آباد پر قبضہ کر لیا اور بعد میں ان کے اور حافظ رحمت خان کے درمیان ایک صلحنامہ کی رو سے یہ علاقے مرہٹوں کے سپرد کر دیئے گئے۔[۲]

۱۷۷۱ء میں مرہٹوں نے شاہ عالم ثانی کو الہ آباد سے بلا کر دہلی کے تخت پر بٹھایا۔ اور اس طرح مغلیہ سلطنت کے امور ملکی میں پوری طرح سے دخیل ہو گئے۔ انہوں نے ضابطہ خان[۳] کو شہر دہلی سے مار بھگایا۔ بعد ازیں مرہٹوں نے بادشاہ کو ہمراہ لے کر ضابطہ خاں پر حملہ کر دیا اور بغیر جنگ کے ہی اُسے بھگا دیا۔ اُس کے اموال، و اسباب اور جائداد پر قبضہ کر لیا۔ یہ واقعہ سکرتال میں پیش آیا تھا۔[۴]

بعد ازیں مرہٹوں نے روہیلکھنڈ پر یورش کی۔ علاقوں کو تباہ و برباد کیا۔ لوگوں کی

---

[۱] میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۱۴۔

[۲] حیات حافظ رحمت خان۔ ص ۱۴۹ تا ۱۵۵، نیز ص ۱۵۷ - ۱۵۸۔

[۳] ضابطہ خان، نجیب الدولہ کا لڑکا تھا۔ والد کے انتقال کے بعد اس کا جانشین ہوا۔ اور دربار شاہی سے منصب عطا ہوا۔ لیکن کچھ الزامات لگا کر اُسے معزول کر دیا گیا اور اسکی املاک ضبط کر لی گئی۔ اُس نے سرکشی کی تو شاہ عالم ثانی نے مرہٹوں کی مدد سے سکرتال پر فوج کشی کی اور اُسے دبا لیا۔ ۱۷۸۵ء میں اس کی وفات ہوئی اور اس کا لڑکا غلام قادر روہیلہ جانشین ہوا۔ یہ وہی غلام قادر تھا جس نے اپنے والد کے خون کا بدلہ لینے کے لئے شاہ عالم ثانی کو معزول اور نابینا کر دیا تھا۔

[۴] ملخص التواریخ۔ ص ۴۵۴ - ۴۵۷۔ میر کی آپ بیتی۔ ص ۱۶۰ - ۱۶۱

بے رحمت کیا۔ حافظ رحمت خان اپنی کمزوری کے سبب سے ضابطہ خان کے توسط سے شجاع الدولہ، نواب اودھ سے مدد طلب کی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شجاع الدولہ نے چالیس لاکھ روپے کے عوض سرداران مرہٹہ سے مصالحت کرانے کا وعدہ کیا اور صلح نامہ کی رو سے یہ طے پایا کہ حافظ رحمت خاں وہ روپیہ شجاع الدولہ کو ادا کریں گے۔[1]

شجاع الدولہ اور حافظ رحمت کی جنگ

الہ آباد اور کوڑا کے علاقوں کو فتح کرنے کی غرض سے مرہٹوں نے کوچ کیا۔ انہوں نے حافظ رحمت خاں اور ضابطہ خاں سے اس مہم میں مدد طلب کی۔ حافظ رحمت خاں نے مرہٹوں کا ساتھ اس وجہ سے نہ دیا کہ شجاع الدولہ نے اس سے وعدہ کیا تھا کہ اگر وہ مرہٹوں کا ساتھ نہ دیں گے تو وہ انہیں چالیس لاکھ روپے کا تمسک واپس کر دیگا۔ چناں چہ حافظ رحمت خاں نے شجاع الدولہ کا ساتھ دیا اور اس جنگ میں مرہٹوں کو منہ کی کھانی پڑی۔[2]

جب شجاع الدولہ کو مرہٹوں کی طرف سے اطمینان حاصل ہو گیا اور آئی ہوئی بلا ٹل گئی۔ تو اس نے روہیلوں کو ملیا میٹ کرنے کا قصد کیا۔ اور روہیلکھنڈ پر قبضہ حاصل کرنے کے منصوبے گانٹھنے شروع کئے۔ اس سلسلے میں اس نے انگریزوں سے بھی سانٹھ گانٹھ کر لی۔[3] بعد ازیں شجاع الدولہ نے اپنا پہلا وعدہ فراموش کر دیا۔ اور حافظ رحمت خان سے چالیس لاکھ روپے ادا کرنے کا مطالبہ کیا اور اسی بہانے سے اس پر حملہ کر دیا۔ کٹرہ میران پور میں حافظ رحمت خان اور شجاع الدولہ کے درمیان

---

[1] حیات حافظ رحمت خان۔ ص ۶۹-۷۰، نیز ملاحظہ ہو، A History of the Reign of Shah Aulum. (1915) PP 45-46.

[2] حیات حافظ رحمت خان۔ ص ۱۸۸-۱۹۱

[3] ملخص التواریخ۔ ص ۵۹۔۴-۶۰۔۴

جنگ ہوئی، اور حافظ رحمت خاں کام آئے میر نے اس واقعہ کا تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ اُن کا بیان ہے کہ

"جب جنگ اپنے شباب پہ آئی تو حریف کی ساری اکڑ فوں ہوا ہوگئی۔ ادھر سے اتنے گولے برسائے گئے کہ کشتوں کے پشتے لگ گئے۔ جب زمین رحمت خان پر تنگ ہوگئی تو اس نے دیکھا کہ نہ بھاگنے کا راستہ ہے، نہ ٹکنے کا موقع، تو دل کڑا کر کے میدان جنگ میں جم گیا۔ اور دنیا سے دل ہٹا کر جان پر کھیل گیا، ایک ہی ہلّے میں روہیلوں کے ہوش وحواس اڑ گئے، جانوں پر بن گئی، بڑے بڑے دلاوروں کے پتّے پانی ہو گئے۔ ایک گولا اس (حافظ رحمت خان) کے سینے پر لگا، صفیں درہم برہم ہوگئیں اور دشمن کا سر گیند کی طرح لڑھک گیا" [1] اُس کا سارا ملک شجاع الدولہ کے قبضے میں چلا گیا۔

نجیب الدولہ اور ضابطہ خان نجیب الدولہ اپنے چچا بشارت خان کے ہمراہ پشاور کے علاقے سے ہندوستان وارد ہوا تھا۔ ابتدا میں لوٹ مار کا پیشہ اختیار کیا اور رفتہ رفتہ سو آدمیوں کی ایک جماعت فراہم کرلی تھی۔ لوٹ مار کے ہی سلسلے میں نجیب خان، دوندے خان کے علاقے (بسولی) میں پہونچا۔ دوندے خان نے اسے اپنے ہاں ملازم رکھ لیا۔ دو سو آدمیوں کا افسر مقرر کر دیا۔ پرگنہ دارانگر بطور جاگیر عنایت کیا اور بعد میں اپنی لڑکی سے اس کا نکاح کر دیا۔

جس زمانے میں صفدر جنگ نے احمد شاہ بادشاہ بن محمد شاہ بادشاہ کے خلاف بغاوت کی تھی اور حافظ رحمت خان سے مدد کا طالب ہوا تھا تو مؤخر الذکر چالیس ہزار سواروں کی جماعت کے ساتھ اسکی استمداد کو گئے لیکن بعد میں حافظ رحمت خان نے بادشاہ کے مقابلے میں صفدر جنگ کو مدد دینا مناسب نہ سمجھا اور اپنے علاقے کو

---

[1] میر کی آپ بیتی ص ۱۷۲، نیز ملاحظہ ہو ملخص التواریخ۔ ص ۴۵۹-۴۶۴۔

واپس چلے گئے۔ اس دوران میں احمد شاہ بادشاہ کے آدمیوں نے روہیلہ سرداروں کو طرح طرح کا لالچ دے کر اپنی طرف ملانا چاہا اور اس قوم میں پھوٹ ڈالنے کی کوشش شروع کر دی۔ نجیب خان طمع میں آکر بادشاہ سے جا ملا اور حافظ رحمت خان سے اجازت لئے بغیر دہلی کے لئے روانہ ہو گیا۔ اس نے دہلی میں رہ کر صفدر جنگ کے مقابلے میں کئی معرکے سر کئے۔ جس کی وجہ سے اسے روز افزوں ترقی نصیب ہوئی۔ آخر میں بادشاہ نے اسے نجیب الدولہ کے خطاب سے سرفراز کیا اور اضلاع بجنور، سہارن پور اور میرٹھ وغیرہ بطور جاگیر عطا کئے ۵۱

۱۷۵۷ء میں احمد شاہ ابدالی کا تیسرا حملہ ہوا، واپسی کے وقت احمد شاہ ابدالی نے نجیب الدولہ کو وزیر مملکت کے عہدہ پر فائز کیا۔ یہ خبر پا کر غازی الدین خان نے، نجیب الدولہ کو برباد کرنے کی غرض سے جاٹوں اور احمد خان بنگش کی فوج کو ساتھ لے کر دہلی پر فوج کشی کی۔ میر تقی میر نے اس یورش کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:۔

"ادھر راجا ناگر مل دکن کے سردار (مرہٹوں) سے مل گیا۔ وزیر (عماد الملک) اور احمد خان اور ان (مرہٹوں) کو نجیب الدولہ پر چڑھا لے گیا۔ وہ (نجیب الدولہ) شہر بند ہو گیا۔ توپ خانے کی جنگ ہوئی .... پایانِ کار نجیب الدولہ سے صلح کر لی۔ اور اسے شہر سے نکال لائے۔ وہ سہارن پور چلا گیا جو اسکی فوجداری میں تھا" ۵۲

(باقی آئندہ)

---

۵۱ برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ سرگزشت نجیب الدولہ۔ ص ۱ - ۵ -

۵۲ میر کی آپ بیتی - ص ۱۱۴ - سرگزشت نواب نجیب الدولہ۔ ص ۶ - ۸ -

قسط سوم:-

جمیل الزّہاوی، عراق کا نامور شاعر

جناب مولوی محمود الحسن صاحب، ندوی ایم۔ اے علیگ، ریسرچ اسکالر شعبۂ عربی مسلم یونیورسٹی

—— گذشتہ سے پیوستہ ——

زہاوی کی شاعری کا ایک بڑا حصہ اجتماعی زندگی کے وسیع مسائل سے تعلق رکھتا ہے، جس بگڑے نظامِ سیاست کے اندر عراقی سماج جکڑا تھا اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ زندگی کے ہر میدان میں انحطاط پیدا ہو گیا تھا، معاشی افلاس، تعلیمی پستی، بھوکوں اور ننگوں کی کثرت، توہم پرستی کا غیر معمولی اقتدار، رسوم و جاہلانہ عقائد کی سخت ترین گرفت، جہالت کی عام فراوانی، سیاسی شعور کا فقدان، اخلاقی اقدار کی ناقدری، انسانیت دوستی اور رحم و مروت کی کمی، سب سے زیادہ خطرناک تقدیر پرستی اور بے عملی پوری سماجی زندگی کے رگ و پے میں سرایت کر گئی تھی، اس صورت حال پر زہاوی جیسا انقلابی شاعر کیسے خاموش رہ سکتا تھا۔ اس نے بہت سی سماجی بیماریوں کی نشاندہی کی اور متعدد واقعات کو محاکاتی انداز میں پیش کر کے لوگوں کو جگانا چاہا، یہ نظمیں اگرچہ فنی اعتبار سے کم تر درجہ کی ہیں لیکن ان میں خطابت کی شان ملتی ہے۔ ایک خطیب کا جلال اور اس کی گھن گرج سنائی دیتی ہے۔

جنگِ عظیم کے نتیجہ میں کثیر تعداد میں لوگ جبریہ بھرتی کا شکار ہوئے، میدانِ جنگ میں کام آنے اس وجہ سے بہت سی عورتیں بیوہ ہوئیں، نہ معلوم کتنے لوگوں پر محاسبہ کی بجلی گری اور وہ خاک ہو گئے، ملک کے عناصر کو جلاوطنی اور عمر قید کی سزائیں دی گئیں، ہر شخص خوف و ہراس میں مبتلا رہتا کہ نہ جانے کب اسے جیل کا پروانہ ملے یا وطن کو خیرباد کہنا پڑے۔ زہاوی نے اس کا بڑے موثر انداز میں

اپنی نظموں میں تذکرہ کیا الی فسنزان، رحلتہ الجندی، قتل لیلی والربیع، اس نوعیت کی اچھی نظمیں ہیں، ملک کا غریب طبقہ جس معاشی افلاس میں مبتلا تھا وہ بھی زھاوی کے اشعار کا موضوع ہے۔ سلیمہ ودجلہ، یا زکا، میں یہی جذبات ملتے ہیں، کسانوں کی زندگی جس درجہ پست تھی اور وہ جس طرح کے زراعتی نظام کے اندر جکڑے ہوئے سسکیاں لے رہے تھے اس کی کراہیں ہمیں نکبتہ الفلاح، اشبعوا غیرہم وباتواجیاعا، میں سنائی دیتی ہیں۔

ان کے یہ اشعار معاشی ناانصافی، کسانوں کی مفلوک الحالی اور بدترین پسماندگی کو نمایاں کرتے ہیں، ان میں اگرچہ شعری حسن نہیں ملتا لیکن انھیں پڑھ کر ہمارے انسانی جذبات میں تحریک اور مظلوم طبقہ سے ہمدردی پیدا ہوتی ہے۔

ان من کد وایزرعون البقاعا	اشبعوا غیرھم وباتوا جیاعا
رنع المالکون الارض غصبا	ومضی کد الزارعین ضیاعا
لیفقر الدھر الف بیت لیغنی	واحدا من افرادہ جماعا
رضی العاملون بالوھد ماوی	وابی المالکون الا الیفاعا
أفریق یموذ بالعیش رغدا	وفریق یکابد الاوجاعا

لیکن زھاوی یہ سمجھتا تھا کہ معاشی ناہمواری، سیاسی شعور کی کمی اور تہذیبی افلاس اس وقت تک دور نہیں ہو سکتا جب تک عوام کو جھنجھوڑا نہ جائے، انھیں جہالت کے خلاف بیدار نہ کیا جائے۔ زھاوی نے متعدد نظمیں اس موضوع پر لکھی ہیں اور اوہام وخرافات وعقائد کے مضحکہ خیز انبار جن کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں ان پر زبردست حملے کئے ہیں، اس سلسلہ میں ایک دلچسپ لطیفہ زیات نے اپنی کتاب وحی الرسالۃ میں لکھا ہے اس سے زھاوی کی توہم کے خلاف جدوجہد کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ جس زمانہ میں وہ بغداد سے بحیثیت ممبر عثمانی میں پہنچا تو اس نے سنا کہ وزارت جنگ جہازوں کے بیڑے میں ختم بخاری پر زر کثیر صرف کرتا ہے، اسے یہ بات بڑی مضحکہ خیز معلوم ہوئی، چنانچہ پارلیمنٹ ہی میں اس نے کہا: "میرا خیال ہے یہ مدادقات کے بجٹ میں ہونا چاہیے لیکن دفاع کے بجٹ میں اسے شامل کرنا سمجھ میں نہیں آتا۔

نہیں آتی کیونکہ بیڑہ تو بخار (اسٹیم) سے چلتا ہے، بخاری سے نہیں تو ممبران اس پر بہت برہم ہوئے اور عوام فساد پر آمادہ ہو گئے"۔ صلاحیت زہاوی نے تعلیم کی خوبیاں بیان کیں آزادی وحریت کا نغمہ گایا، فرسودہ روایات سے بغاوت کا اعلان کیا، عقل کی افادیت پر غیر معمولی زور دیا، ماضی کے کارناموں کو بیان کر کے حال سے غیر مطمئن کرنے کی کوشش کی اس کے ان اشعار میں للکار کی کیفیت ہے، وہ عراقیوں کو تلقین کرتا ہے ؎

۱۵ کونوا جمیعا سادۃ لنفوسکم	فالعصر ھذا سید الاعصار
وتقدموا متواثبین لتلحقوا	بالسابقین الغر فی المضمار
لاتقبلوا فی الدین ما یروونه	الا اذا صح فی الانظار
ان الیقین لفی المشهود جمیعه	والشک کل الشک فی الاخبار
الفوا القدیم وبالجدید تو شحوا	حتام تختالون فی الاطمار

الاوشال ص ۲۰-۲۱

زہاوی کی اس گھن گرج نے اپنے اثرات چھوڑے، اس کے نشانات کہیں منفی طور پر اور اکثر مثبت انداز میں دیکھے جا سکتے ہیں، اس کی شاعری کا ایک اہم اور مضبوط رشتہ مشرق کی بیداری سے مربوط ہے۔ اس نے بیشتر عربوں کے مسائل کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا ہے لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو اس کا تعلق مشرق سے بھی ہے، کیونکہ اس دور میں کم و بیش ایشیائی ممالک کو اسی قسم کے مسائل سے واسطہ تھا، ان کے غم، ان کی خوشیاں تقریباً مشترک تھیں اس لئے زہاوی کے افکار کا دائرہ محدود نہیں بلکہ اس نے "کان الشرق لیس له نعم" لکھ کر پورے مشرق کے جذبات واحساسات کی ترجمانی کی ہے، اس طرح اس کی ہمدردیاں، اس کا غم محدود معنی نہیں رکھتے بلکہ اس کا دل پورے مشرق کے لئے دھڑکتا ہے، وہ مشرق سے مایوس بھی نہیں بلکہ اس کے مستقبل کو امید بھری نظروں سے دیکھتا ہے، اس کی سیاسی بصیرت مشرق کے شاندار مستقبل کی پرچھائیاں دیکھ رہی تھی، وہ کہتا ہے ؎

۱۶ فیا شعب لا تجزع من الشرق قلبه	بایراد دعوی انک الیوم اعلم
بماذا تری ان الشقاء کعهده	یدوم وان الشرق لا یتقدم
الزعم ان الشرق یلبث صاغراً	امامک مغضوباً وانت المکرم
ولیبقی علیه هکذا متسیطراً	تمص دم الاموال منه وتهضم
الاصبر علیه نصف قرن فانه	سیرقی به لو ان منک یسلم
سینهض من بعد الخمول الی العلی	ویرجع مجداً اداً دسنا ویقم

دیوان الزهاوی، جلد اول ص۱۵۳

اس کے ان اشعار میں جو فکر کام کرتی ہے اس کی بنا پر وہ دنیا کے بڑے شعراء کی صف میں جگہ پانے کا مستحق ہے، کیونکہ اس نے دنیا کے عظیم مصلحین کی طرح اپنی پوری فکری و جذباتی زندگی کو اسی لئے وقف کر دیا تھا۔ زیات نے اسی پہلو کی طرف اشارہ کیا ہے: "زہاوی ہر نوع انسانی فکر کے داعیوں میں سے تھا اور اس کا شمار عرب بیداری کے ہیروؤں میں ہے" (وحی الرسالۃ ص۳۱۶)۔

زہاوی نے ایک مصلح کی طرح سماج کے اہم حصہ یعنی عورتوں کے بارے میں بھی بہت لکھا ہے، وہ عورتوں کے مسئلہ پر بھی خاصا انقلابی نقطۂ نظر رکھتا تھا، چنانچہ اس صنف کے حقوق اور اس کی حیثیت کے بارے میں زہاوی جس خیال کا حامل تھا وہ "دفاع عن المرأۃ" میں موجود ہے، یہ مضمون لکھ کر اگرچہ عوام و خواص کو اپنا جانی دشمن بنا لیا لیکن قابل داد جرأت کا مظاہرہ کر کے اس صنف کو مردوں کے برابر حقوق دلوانے کی پرزور تبلیغ کی، وہ پردہ کا زبردست مخالف ہے، چنانچہ کہتا ہے ؎

۱۷ اسفری فالحجاب یا ابنۃ فهر	هو داء فی الاجتماع وخیم
کل شیء الی التجدد ماض	فلماذا یقر هذا القدیم

تعداد ازدواج کے مسئلہ پر بھی وہ عام رائے کا مخالف ہے، وہ اس دور کے سماج کا جائزہ لینے کے بعد اسی نتیجہ پر پہنچا تھا کہ یہ امراء کی بزم عشرت کو سجانے کا ایک ذریعہ ہے یہ بات [illegible]

سماج کو پیش نظر رکھ کر دیکھی جائے تو صحیح بھی معلوم ہوتی ہے، اس کے علاوہ وہ شادی کے مروجہ طریقہ کا بھی مخالف تھا۔ اس کا خیال تھا کہ شادیاں کفو کے صحیح تصور پر نہیں ہوتیں، اس میں نہ عورت کو آزادی ہوتی ہے اور نہ مرد ہی کو اپنی پسند کے مطابق انتخاب کا حق ملتا ہے۔ زہاوی کا خیال تھا کہ عورتیں سماج کا قابل قدر عنصر ہیں، اس کی ذہنی و اخلاقی زندگی کو ترقی کے مواقع دینا چاہیئے، یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب عورتیں مردوں کے دوش بدوش زندگی کی جدو جہد میں برابر کی شریک ہوں، اسی کی فکری رہنمائی کا اثر تھا کہ عراقی عورتیں تعلیم و تدریس کے میدان میں آگے بڑھیں اور ملک کے دوسرے تعمیری کاموں میں حصہ لینا شروع کیا۔

زہاوی بحیثیت مجموعی فکر و جذبہ کا شاعر ہے، فکر نے اس کے اشعار میں معنویت پیدا کی اور جذبہ نے اثر کا جادو پھونکا۔ اس کی تشکیک، اس کا تحیر، اس کی عقلیت اور اس کا اضطراب انیسویں صدی کے اندر رہنے والی روشن دماغ، بیدار مغز نسل کا ناخوشگوار سرمایہ ہے جو اپنے اندر حسن رکھتا ہے اور جس میں زبردست توانائی و برنائی ہے اور حقیقت تو یہ ہے کہ بڑے امکانات کی حامل بھی۔

۵ ترجمہ | اے فہر کی لڑکی حجاب سے باہر نکل | پس وہ سماج میں بیماری ہے
ہر چیز جدت کی طرف جا رہی ہے | آخر یہ قدیم چیز کیوں باقی رہے

ترتیب وار اشعار کا ترجمہ

ص ۱

۱۔ باغ رانع ہیں۔ ریحان و گلاب ہیں | ہر شخص مسرور ہے | سب شاداں و فرحاں ہیں
بلبل محو مسرت اور ترنم ریز ہیں | لوگ محو عیش ہیں | صرف میں ہی محروم ہوں
قافلہ دقافلے محو خرام ہیں | ۲۔ میرے آلام سال بسال بڑھتے جاتے ہیں

کیا اسی طرح میں زندگی بھر بدنصیب ہوں گا میں، اگرچہ بغداد نے مجھ پر زیادتی کی ہے
تو اے میری اُمید اور اے میرے خوابو تم کہاں گئے محبت کا تحفہ دیتا ہوں یہی میرے پاس ہے
جب میری موت قریب ہوگی تب میرے آلام دور ہوں گے

۴

میرے لئے سوائے موت کے اور کچھ موزوں نہیں میرا آشیانہ ویران ہوا میری تجارت تباہ ہوئی
۳ قوم کا بغض و کینہ میرے لئے بڑھتا ہی گیا سعادت نے منہ پھیر لیا بدنصیبی بڑھ گئی
بارہا میرے خلاف سازشیں کی ہیں جسارت میں کمی آ گئی بازوئے صبر و استقلال کمزور پڑ گئے
متضاد المعانیں ملامتیں کی ہیں طائر سعادت اڑ گئی اور فاختہ پرواز کر گئی
میری قوم صحیح راہ سے بھٹک گئی ہے اب نحوست نے ڈیرا دیا ہے اور خوش نصیبی چلی گئی

نمبر ۲

اے میرے شعر تو میرے ضمیر کی آواز ہے وہ کبھی میری مسرت اور کبھی رنج تجھ پر منکشف کرے گی
اے میرے شعر مصیبتوں کے دنوں میں تو میری گریہ وزاری ہے اور خوشی کے دن تو میری مسکراہٹ ہے
میں اور تو علیحدہ نہیں یک جان و دو قالب ہیں جو تجھے پڑھے گا وہ میری سیرت اور احساسات کو سمجھے گا

۳ تیرے کارنامے زبانوں پر جاری رہیں گے اور مخلوق میں شہرت ہوگی تیرے بعد تاریخ اسے یاد رکھے گی
بلندی و صداقت یہ چاہتے ہیں کہ جب جب تو ان کے دشمنوں کا مقابلہ کرے تو تجھے فتح و ظفر نصیب ہو۔
تمام مسلمانوں کی نگاہیں، چاہے وہ مشرق میں ہوں یا مغرب میں، تیری جانب اٹھتی ہیں۔

۴ یہ ایک ظالم حکومت ہے اپنے اطوار کے مطابق انتظام کرتی ہے اور اس پر عمل پیرا ہے
چنانچہ جہلا، کو اعزاز کے ذریعہ عالی مرتبہ بناتی ہے اور عقلمند کو ذلتوں کے ذریعہ رسوا کرتی ہے

۵ وہ قوم تباہ ہو جو اپنے معاملات آمر مطلق کے حوالے کر دے
اے بادشاہ جو اپنے ظلم میں اسراف پر اتر آیا ہے چنانچہ نہ اس ہی کی فراوانی ہے اور نہ وہ عدل
کرتا ہے۔

۶ | یہ بے رحم ظالم انسان ہیں پتھر پگھل سکتا ہے مگر ان کے دل نہیں پگھلیں گے۔
انہوں نے عوام سے ذریعۂ ترقی چھین لیا ہے ان کے اخلاق کے آگے شیطان بھی مات کھا جائیگا
یہ مال و دولت چھین لینے پر قانع نہیں ہیں بلکہ عورتوں کی عزتیں بھی لوٹتے ہیں۔
اے وطن افسوس ہو انہوں نے خرابی و ویرانی کا لباس تجھے پہنایا ہے۔
ان کی آنکھوں میں اہلِ وطن ذلیل ہیں ان کے آگے ملک کے انسان، انسان نہیں
اے والیوں کی حرص و طمع! خدا کی قسم تو نے ہماری ہڈیوں کے گوشت کھا لئے ہیں اور تو نے
وہ نمک کھا لیا جسے کتے بھی نہیں کھاتے

۷ | اے خلیفۃ المسلمین ظلم میں تخفیف کر کیونکہ ہمیں ظلم مارتا ہے اور انصاف زندگی بخشتا ہے۔
اے مالک جس کے ہاتھ میں لوگوں کے معاملات کی باگ ڈور ہے اپنی غریب رعایا پر رحم کر۔
تو اس عیش کی بنا پر جو تجھے ملا ہے ہم سے غافل ہو گیا ہے تیری راتیں روشن ہوئیں اور ہماری
شب کی سیاہیاں اور گہری ہو گئیں۔
ہر علم سے ہماری جہالت نے تجھے راضی رکھا حالانکہ دوسرے لوگ اس میں کتنے میدانوں کو قطع
کر کے آگے بڑھ گئے۔
تو اس بات سے راضی رہا کہ ہم اپنے مطالبات سے خوش رہے اے خلیفہ تو جس چیز سے خوش
ہوتا ہے وہی ہمیں تکلیف دیتی ہے۔

۸ | کاش میری ماں نے مجھے پیدا نہ کیا ہوتا یا ہوش و حواس سے پہلے مجھے موت آگئی ہوتی۔
زندگی نے جو کچھ مجھے دیا میں اس سے تنگ ہوں کیونکہ وہ میری بدبختی ہے اس میں تو موت ہی افضل ہے
مصائب نے زندگی کو تلخ بنا دیا ہے گویا اس میں اندرائن گھول دی گئی ہو۔
میں اپنی قسمت پر عتاب کرتی ہوں کیونکہ اس نے جو کچھ دیا استغفراللہ انصاف نہیں کیا۔
پس اے موت کس چیز کا انتظار ہے آ زندگی بہت دشوار ہو گئی ہے اے نفس جان دیدے
کیونکہ زمانہ تجھ سے بخل کرتا ہے۔

۹ میں دو بھائی بغداد میں اور دونوں بے قدر ہیں ہمارے علاوہ ہر شے اس میں باکار ہے
اگر کوئی جگہ رہنے والے کے لئے سختیاں لائے تو وہ بدترین جگہ ہے۔
اے بادِ صبا کی نشاط و شادمانی اور میرے شباب کی سرزمین اگر مجبوریاں نہ ہوتیں تو میں تجھ سے جدا نہ ہوتا

۱۰ عنقریب ایک مہمان کی طرح بغداد سے چلا جاؤں گا کیونکہ ذلت کی جگہ میرا قیام بہت طویل ہو گیا
میں اپنے آل اولاد سے اور وطن سے رخصت ہو جاؤں گا اور مال و دولت کو خیرباد کہہ دوں گا۔
میں نے یہاں مصیبت دیکھی اور آرام بھی نظر آیا لیکن حاسدوں اور گالی دینے والوں کی وجہ سے آرام نہیں پایا
میں نے دن رات کا سامنا کیا جو بھلے برے پیش آتے رہے تھے۔
اور زندگی گذاری لیکن میری مسرتیں دیرپا نہیں رہیں پھر مسرت وہی ہے جو ہمیشہ باقی رہے۔

۱۱ روئے زمین پر مغرب کے غلبہ کی عمر بہت دراز ہو گی اور مشرق میں اقرار و اذعان کی عمر بہت طویل ہے
مغرب نشاط کے ساتھ اپنی ضرورت کے پیچھے مصروفِ عمل ہے اور مشرق سستی و کاہلی میں مبتلا ہے۔

۱۲ مغرب کو مال و دولت مشغول کئے ہوئے ہے اور مشرق کفر و ایمان میں مشغول ہے۔
ابناء مغرب جہاں بھی گئے معزز ہوئے اہلِ مشرق ہند کے علاوہ رسوا ہوئے۔

۱۳ قوم بوجھل زنجیروں میں گرفتار ہے اگر حرکت کرے تو خطرہ ہوتا ہے کہیں بیٹھ نہ جائے۔
کچھ پست جھونپڑیوں میں بسر اکرتے ہیں اور کچھ عالیشان محلوں میں رہتے ہیں۔
دولتمند خوشحالی کے ساتھ رہتا ہے اور غریب بھوکا رہ کر اپنے کھردرے خوابگاہ میں سوتا ہے

۱۴ جنہوں نے محنت کی وہ زمین جوتتے ہیں دوسروں کا پیٹ بھرتے اور خالی پیٹ سوتے ہیں
زمین پر غاصبانہ ملکیت رکھنے والے مستفید ہوئے اور زراعت کرنے والوں کی محنت ضائع ہوئی۔
زمانہ نے ہزاروں گھروں کو فقیر بنایا تاکہ ایک شخص کو دولتمند بنائے۔
مزدور نشیبی علاقہ میں پست جھونپڑیوں میں رہائش رہا اور مالک نے اونچی جگہ پر مکان تعمیر کر لیا۔
کیا ایک فریق اسی طرح عیش کی زندگی گزارے گا اور دوسرا فریق مصائب و مشکلات برداشت کرتا رہے گا۔

۱۵ | سب کے سب اپنی ذات کے مالک بنو کیونکہ یہ زمانہ تمام زمانوں کا سردار ہے
چھلانگ لگاکر آگے بڑھو تاکہ جو لوگ میدان میں آگئے ہیں انھیں پالو
دین کے اندر جو بھی روایت کیا جاتا ہے اسے قبول کرو البتہ جو فکر و نظر کے معیار پر پورا اترے
بیشک یقین کی بنیاد مشاہدہ پر ہونی چاہیئے خبر کا درجہ ثانوی اور مشکوک ہے
قدیم لباس کو اتار پھینکو اور جدید کو زیب تن کرو کب تک پرانے کپڑوں میں اتراتے پھروگے

۱۶ | اے مغرب مشرق کے دل کو اس دعویٰ کے ذریعہ مجروح مت کر کہ تو آج زیادہ دولت علم سے بہرہ یاب ہے
تو کس بنیاد پر سمجھتا ہے کہ تیرے ارتقاء کا دور دوامی ہے اور مشرق آگے نہیں بڑھے گا
کیا تیرا ایمان ہے کہ مشرق تیرے سامنے اسی طرح ذلیل اور مغضوب کھڑا رہے گا جب کہ تو معزز ہو
اور تو اسی طرح اس پر غالب رہے گا خون چوستا رہے گا اور ظلم کا بازار گرم رکھے گا
نصف صدی تک صبر کر کیونکہ اس کے بعد اگر مجھ سے محفوظ رہا تو ترقی کرے گا۔
گمنامی کے بعد بلندی پر جائے گا اور مٹے ہوئے پرانے مجد و شرف کو دوبارہ زندہ کرے گا

کنوز القرآن

شعبۂ دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڈھ کے استاد جناب قاضی مظہرالدین احمد صاحب بلگرامی نے اس کتاب کو ترتیب دیا ہے۔ جس میں موصوف نے تقریباً ۱۸ عنوانات کے تحت قرآن کریم کی اہم چھوٹی چھوٹی سورتوں اور متعدد چھوٹی بڑی آیتوں کا اردو اور انگریزی میں ترجمہ اور تشریح کی ہے۔

یہ کتاب انگریزی داں طبقہ کے لئے جو اسلام اور اس کے احکام کا مطالعہ کرنا چاہتا ہے بے حد مفید ہے۔

قیمت دو روپے پچاس نئے پیسے غیر مجلد دو روپے

مکتبہ برہان اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶

دیارِ غرب کے مشاہدات و تاثرات

(۲)

سعید احمد اکبر آبادی

(دیکھئے ستمبر ۱۹۶۳ء)

جہاز میں دل جوئی اور تسکینِ خاطر کے بظاہر تمام اسباب موجود ہوتے ہیں۔ عمدہ فضا اور صاف ستھرا ماحول۔ لطیف کھانے۔ دخترِ رز کے علاوہ کہ بربادکنِ ہوش و حواس ہوتی ہے مفرح اور مسکن مشروبات۔ خاطر تواضع اور خدمت کے لئے نک سک سے درست ایر ہوسٹس کہ اگر آپکے چہرہ پر ذرا بھی تنغص اور اضمحلال و علالت کے آثار ہیں تو ہمہ تن التفات ہوکر آپ سے پوچھے گی "آپ کی طبیعت تو اچھی ہے"؟ لیکن ان تمام چیزوں کے باوجود مسافر کا اپنے خیالات میں گم ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ میں بھی کافی کی ایک پیالی پینے کے بعد کرسی پر پاؤں پھیلا کر آنکھیں بند کر کے اپنے افکار و خیالات کی دنیا میں غرق ہوگیا۔ زندگی کیا ہے؟ موت کس کا نام ہے؟ زندگی کس کس نشیب و فراز سے گذرتی ہے اور اس وقت کون ہے جو ہر منزل اور ہر مرحلے میں دستگیری و یاوری کرتا ہے؟ جب سب علائق اور رشتے منقطع ہوجاتے ہیں اور انسان اپنے آپ کو بالکل یکہ و تنہا محسوس کرتا ہے اُس عالم بے کسی و نامرادی میں بھی وہ زندگی کو سہارا دیتا اور سفینۂ حیات کی ناخدائی کرتا ہے؟ جہاز میں آگ بھی لگ جاتی ہے اور مسافر جل بھن کر ختم بھی ہوجاتا ہے مگر اس سے کیا ہوتا ہے مرنا تو ایک دن ہے ہی۔ زمین پر نہ سہی ہوا میں سہی حوادث ہر جگہ اور ہر قسم کے ہوسکتے ہیں مگر دولتِ ایمان میسر ہے اور

رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ سے تعلق استوار ہے تو موت ڈرنے کی چیز نہیں بلکہ لقائے حبیب کا ایک ذریعہ ہے۔ اس کی تمنا کرنا گناہ ہے لیکن اگر کسی شکل میں بھی خود آجائے تو کیوں اسے بُرا سمجھا جائے۔ غرض کہ اسی طرح کے خیالات تھے جو دماغ میں گذر رہے تھے۔ میری سیٹ سے متصل ایک ہندوستانی طالب علم کی سیٹ تھی جو کبھی کبھی اپنی طرف متوجہ کر لیتے تھے۔ اسی اثنا میں تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد اعلان ہوتا رہتا تھا کہ جہاز کی رفتار کیا ہے۔ کن مقامات سے گذر رہا ہے۔ کتنا اونچا جا رہا ہے موسم کیسا ہے؟ آخر جب اعلان ہوا کہ جہاز ۳۳ ہزار فٹ اونچا اڑ رہا ہے تو میں نے دیکھا یہ سنتے ہی کتنے چہرے اتر گئے۔ مگر مجھے بحیثیت انسان کے ایک فخر سا محسوس ہوا اور قرآن مجید کی وہ آیات دماغ میں گذر گئیں جن میں انسان کے لئے ارض وسما اور شمس و قمر کے مسخر کر دینے کا ذکر ہے۔ ساتھ ہی خیال آیا کہ اقبالؔ نے شاعری نہیں کی بلکہ اظہار حقیقت کیا تھا جب کہا تھا

اسی روز و شب میں اُلجھ کر نہ رہ جا

کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں"

جہاز دو بجے یعنی چار گھنٹے سے بھی کچھ کم میں طہرانؔ پہنچا۔ یہاں اسے ۴۵ منٹ قیام کرنا تھا۔ اس لئے ہم لوگ اس سے اتر کر ہوائی اڈہ کی عمارت کے اس حصہ میں آگئے جو آگے جانے والے مسافروں کے لئے مخصوص ہوتا ہے۔ ایرانؔ سے تہذیبی تعلق ہونے کے باعث یہاں یگانگت کا سا احساس ہوا۔ ایرانی مصنوعات کی دکان پر الٹ پلٹ کر بعض چیزیں دیکھیں۔ دو تین ایرانی افسر ایک طرف کو کھڑے تھے۔ ان کے پاس جا کر خواہ مخواہ اُن سے فارسی میں بولنا شروع کر دیا۔ مگر یہ دیکھ کر بڑی مایوسی ہوئی کہ انھیں میری فارسی کے سمجھنے میں تکلف ہوا اور مجھے اُن کی زبان سمجھنے میں دقت ہوئی۔ آخر انگریزی میں بات چیت ہونے لگی۔ اس خیال سے بڑا دکھ ہوا کہ میں نے برسوں تک دلی یونیورسٹی میں فارسی کی ایم۔ اے کلاس کو خاقانیؔ۔ انوریؔ، عرفیؔ۔ نظیریؔ اور ظہوریؔ دنعمت خان عالی کا درس دیا ہے اور آج میں اس قابل نہیں کہ ان ایرانیوں سے اُن کی زبان میں گفتگو بھی کر سکوں۔ بہر حال یہ دیکھ کر مسرت ہوئی کہ بلڈنگ میں جگہ جگہ اس کے مختلف حصوں کے نام اور ہدایات وغیرہ

سب فارسی زبان میں لکھے ہوئے تھے اور اُس کے در و دیوار اور زیبائش و آرائش سے ایرانی فن کا مظاہرہ ہو رہا تھا۔ پونے تین بجے جہاز روانہ ہوا۔ اور کم وبیش ڈیڑھ گھنٹہ میں قاہرہ آگیا یہاں پھر میں خود ہی حرکت کی جانبی جہاز سے اتر کر ہوائی اڈہ کی عمارت کے اُس حصّہ میں آگیا جو ہم جیسے مسافروں کے لئے مخصوص تھا۔ پہلے اِدھر اُدھر گھوما پھر مصری مصنوعات کی دکان پر کچھ چیزیں خریدیں یہاں وہ ندامت نہیں ہوئی جو طہران میں ہوئی تھی۔ کیونکہ عربوں سے آئے دن بات چیت کرنے کا موقع ملتا رہتا ہے اس لئے کان اُن کے لب و لہجہ اور ان کی بولی سے ناآشنا نہیں ہیں اور میں بھی کچھ زبان کو بگاڑ کر اُن کی بولی میں بول سکتا ہوں۔ بیگانگت کا جو احساس طہران میں ہوا تھا وہ یہاں زیادہ ہوا اس کی ایک وجہ تو وہ فرق ہے جو ایک مسلمان اور خصوصاً عربی کے ایک طالب علم کے لئے فارسی اور عربی میں ہے اور دوسری وجہ مصری افسروں کی خوش اخلاقی اور خندہ پیشانی ہے۔ یہاں بھی ۴۵ منٹ قیام کے بعد جہاز روانہ ہوا۔ اور فرنکفرٹ (جرمنی) میں اترا۔ یہاں پہلی مرتبہ وہ آہنی زینہ دیکھا جو خود حرکت کرتا ہے۔ یعنی آپ کو اترنے چڑھنے اور پاؤں کو حرکت دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ بس ایک سیڑھی پر جا کر کھڑے ہو جائیے اور پھر خود بخود آپ نیچے سے اوپر یا اوپر سے نیچے پہنچ جائیں گے۔ معلوم نہیں کیوں! یہاں کی عمارتوں اور لوگوں کو دیکھ کر صلابت اور سختی کا احساس ہوا۔

اب جہاز کو یہاں سے اڑ کر سیدھا لندن میں ٹھہرنا تھا، میری گھڑی میں ٹھیک ڈیڑھ بجے دوپہر کا عمل تھا کہ میرے خوابوں کا یہ شہر بھی آگیا۔ اس وقت لندن میں نو بجے تھے۔ یہاں ایک دن اور ایک رات قیام کرنا تھا۔ پاسپورٹ اور کسٹم وغیرہ کے مراحل سے گذرنے میں نہ کوئی دیر لگی اور نہ وقت صرف ہوا۔ باہر نکلا تو ایک نوجوان عزیز محسن شمسی جو یہاں پڑھتے بھی ہیں اور ملازمت بھی کرتے ہیں، استقبال کے لئے موجود تھے۔ ان کے والد ماجد نے دلی سے ان کو مطلع کر دیا تھا۔ ان کے ساتھ کمپنی کی بس میں بیٹھ کر وکٹوریہ ٹرمینس پہنچا۔ بی۔ اے۔ او۔ سی کا دفتر یہیں ہے۔ ہوائی اڈہ سے اس کا فاصلہ ۲۴ یا ۲۵ میل ہوگا۔ یہاں ایک ہوٹل تقریباً عین سامنے

آیا کہ چونکہ مجھے اگلے دن مونٹریل کے لئے روانہ ہونا تھا اس لئے اگرچہ سیٹ پہلے سے رزروڈ تھی تاہم حسب ضابطہ اس وقت مجھے اس کی توثیق کرنی ضروری تھی۔ اس لئے محسن شمسی کو سامان کے پاس چھوڑ کر میں متعلقہ دفتر کی کھڑکی پر گیا۔ میرے وہاں پہنچنے کے ایک منٹ بعد ہی ایک خاتون پہنچ گئی اور میں کھڑکی کے سامنے کھڑی ہوگئی۔ اب دفتر کا انچارج آفیسر آیا تو چونکہ خاتون بالکل محاذات میں تھی اس لئے اُس نے اولاً خطاب اسی سے کیا۔ مگر موصوفہ نے فوراً میری طرف اشارہ کرکے کہا "یہ جنٹلمین پہلے" اور پیچھے ہٹ کر کھڑی ہوگئی۔ میں نے اس شرافت پر شکریہ ادا کیا تو حیا آمیز مسکراہٹ کے ساتھ اس نے جواب دیا "آپ ذرا خیال نہ کیجئے"۔ اب ہم نے ٹیکسی پکڑی اور چند منٹ میں اپنی جائے قیام پر پہنچ گئے۔ شمسی خاص لندن شہر سے چالیس میل کے فاصلہ پر رہتے ہیں۔ میری خاطر انھوں نے لندن میں ایک مقام پر جو ہائیڈ پارک کے بالکل سامنے تھی ایک وسیع بلڈنگ میں ایک کمرہ کرایہ پر لے لیا تھا۔ کمرہ وسعت اور فرنیچر کے اعتبار سے متوسط درجہ کا تھا۔ مگر سب سے بڑی بات یہ تھی کہ ہر چیز صاف ستھری، ٹپ ٹاپ بھی۔ نہ کہیں میل نہ کچیل۔ نہ غلاظت نہ گندگی۔ ماحول اور فضا بالکل پرسکون اور خاموش۔ شوروغل اور چیخ وپکار کا کہیں نام نہیں۔ عجیب بات یہ تھی کہ جہاز میں پوری رات آنکھوں میں گذر گئی تھی نیم دراز حالت میں تھوڑے تھوڑے وقفے سے پلک اگر جھپک بھی گئی تو اسے نیند کون کہہ دے گا۔ مگر بایںہمہ اس وقت اعضا میں نہ افتادگی تھی اور نہ کسی طرح کا کوئی کسل۔ طبیعت شگفتہ اور تازہ دم معلوم ہوتی تھی۔ کمرہ میں سامان ٹھکانے سے رکھ دینے کے بعد غسل کیا، کپڑے بدلے۔ جہاز میں پتہ بھی نہیں چلا تھا کہ کب صبح ہوئی؟ اور کب سورج نکلا اس لئے نماز ادا نہ ہوسکی تھی اب قضا کی اور ہم دونوں فوراً لندن کی سیر کے لئے باہر نکل گئے۔ چونکہ یہ طے شدہ تھا کہ واپسی میں لندن کافی روز قیام کروں گا اس لئے اس مختصر قیام میں کسی سے ملنے ملانے یا کسی قابلِ دید عمارت کو دیکھنے کا خیال نہ تھا۔ بس قرار یہ پایا کہ لندن میں گھوم پھر کر اس کا ایک سرسری جائزہ لے لیا جائے۔ میری قیام گاہ لندن کے

ـرا اور پر رونق بازار آکسفورڈ اسکوائر سے قریب تھی اس لئے پہلے ہم دونوں یہاں آئے
کا موسم حد سے زیادہ غیر یقینی ہوتا ہے۔ جب ہم روانہ ہوئے تھے مطلع صاف تھا اور دھوپ
ہوئی تھی۔ مگر یہاں پہنچتے پہنچتے بادل آئے اور بارش ہونے لگی۔ ہمارے پاس اس وقت
ـھتری تھی اور نہ برساتی۔ اس لئے جب بوچھار زیادہ ہوئی تو کسی دکان میں پناہ لے لی یا
چھجے کے نیچے جا کر کھڑے ہو گئے، کم ہوئی تو چلنے لگے۔ کچھ دیر اس علاقہ میں پھرتے رہے
ـرت اور مرد، اُن کی وضع قطع چلنے پھرنے کے طور طریق۔ عمارتیں، دکانیں، دکانوں کی
ـیں۔ گلیاں اور سڑک۔ ٹریفک۔ غرض کہ ہر وہ چیز جو سامنے آئی اسے ایک غیر متعصب
غیر جنبہ دار طالب علم کی نظر سے دیکھا۔ کبھی طبیعت کو فرحت و انبساط ہوا اور کبھی انقباض د
ـر۔ اب رائے ہوئی کہ زمین دوز ریل جسے یہاں ٹیوب کہتے ہیں اُس میں بیٹھ کر سیر کی جائے
ـرے ایسے مشرقی نو وارد کے لئے یہ ریل انسان کی صناعی کا عجیب و غریب کرشمہ تھی۔ یوں
سمجھئے کہ لندن کی زمین پر انسان آباد ہیں اور اسی زمین کی چھاتی میں سرنگوں
کے اندر ریلیں ہیں کہ ناگن کی طرح بل کھاتی اور موج ہوا کی مانند سبک روی کے ساتھ دوڑتی
ـرتی ہیں۔ ریل کے ڈبے نہایت صاف ستھرے، آرام دہ ایسے کہ گویا آپ کسی رئیس کے
ـرائنگ روم میں عمدہ قسم کے صوفوں یا کرسیوں پر بیٹھے ہیں۔ یہ ریلیں گیس یا بجلی سے چلتی ہیں
ـس لئے دھوئیں اور کوئلہ کے ذروں کا سوال ہی نہیں۔ اسٹیشن پر ٹرین ایک ڈیڑھ منٹ سے
ـیادہ نہیں ٹھہرتی۔ اسی میں سینکڑوں آدمی اترتے اور چڑھتے ہیں۔ اور پھر ضبط و نظم کا یہ عالم کہ
ـھوے سے کھوا چھل رہا ہے اور نہ دھکا پیل، نہ شور و غل، نہ کوئی ہنگامہ اور نہ پا بدستِ
دگرے اور دست بدستِ دگرے۔ ٹرین اسٹیشن پر پہنچ کر کھڑی ہوئی کہ ہر ڈبے کے
دروازے خود بخود کھل گئے۔ جن کو یہاں اترنا ہے وہ اتر جائیں گے تو چڑھنے والے بغیر
کسی جذبۂ مسابقت کے اطمینان سے چڑھ جائیں گے اور دروازے خود بخود بند ہو جائیں گے
اور ٹرین روانہ ہو جائے گی۔ ان زمین دوز ریلوں کا انتظام اس درجہ مکمل اور اعلیٰ ہے کہ کوئی

شخص خواہ کیسا ہی اجنبی اور نووارد ہو ان ریلوں کے ذریعہ کسی ایک شخص سے پوچھے اور مدد لئے بغیر پورے لندن کی سیر کرسکتا ہے۔ اسٹیشن میں داخل ہوکر بکنگ آفس سے ٹکٹ لے کر جب آپ آگے بڑھیں گے تو سامنے ہی کئی نقشے اور چارٹ آپ کو دیوار پر چسپاں نظر آئیں گے۔ ان میں ٹرینوں کے نمبر اسٹیشنوں کے نام۔ ایک نمبر کی ٹرین کہاں تک جاتی ہے آپ کو جہاں جانا ہے وہاں اس نمبر کی ٹرین سیدھی جاتی ہے یا اس کو بدل کر کوئی دوسری ٹرین پکڑنی ہوگی۔ اگر دوسری ٹرین پکڑنی ہے تو کس نمبر کی؟ اور کہاں؟ پھر جس اسٹیشن پر آپ اس وقت کھڑے ہیں۔ اس پر بھی تو مختلف سمتوں میں جانے والی ٹرینیں آتی ہیں اس لئے دروازہ پر ہی اُس کے دونوں جانب دو نقشے لگے ہوئے ہیں اور ساتھ ہی دو ہاتھ بنے ہوئے ہیں جو اشارہ سے آپ کو بتا رہے ہیں کہ آپ کو فلاں جگہ جانا ہے تو اُس کے لئے فلاں نمبر کی ٹرین اس نمبر کے پلیٹ فارم پر آئے گی اور نیز یہ کہ اُس پلیٹ فارم پر پہنچنے کے لئے آپ اپنے داہیں طرف چلیں یا بائیں طرف۔ منزل مقصود تو کوئی خاص تھی نہیں اس لئے ایک بجے تک یوں ہی ٹرین میں گھومتے رہے۔ اس کے بعد ایک اسٹیشن پر اتر کر ایک ہندوستانی ریسٹورانٹ میں کھانا کھایا۔ اس سے فارغ ہو کر ٹیکسی کے ذریعہ جائے قیام پر آکر کچھ دیر قیلولہ کیا۔ نماز پڑھی اور پھر سیر کے لئے نکل گئے۔ اس مرتبہ شمسی میڈم ٹسوڈ کی نمائش گاہ دیکھنے گئے۔ یہ نمائش ایک سہ منزلہ عظیم الشان عمارت میں ہے۔ اس میں مختلف طبقات ہیں اور ہر طبقہ میں موم کے بنے ہوئے ماڈل رکھے ہیں۔ اس طرح گویا انگلستان اور یورپ کی تاریخ قدیم وجدید کے اہم واقعات وحوادث کو اُن سے متعلق افراد واشخاص کے مومیائی مجسموں کے پیکر میں محفوظ کردیا گیا ہے۔ یہ میوزیم سب سے پہلے ایک مشہور پینٹر فلپ کریس نے ۱۷۷۰ء میں پیرس میں قائم کیا تھا۔ جب اس کا انتقال ہوگیا تو اس کی بھتیجی تسوڈ (TUSSAUD) جو اس فن میں اپنے چچا سے بھی دو قدم آگے تھی وہ اس میوزیم کی وارث ہوئی۔ اس نے ۱۸۰۲ء میں انگلینڈ منتقل کردیا۔ ۱۸۵۰ء میں تسوڈ کا انتقال ہوگیا

مگر یہ میوزیم اس خاندان کی نگرانی میں برابر قائم رہا اور نئے نئے ماڈلوں کا اس میں اضافہ ہوتا رہا۔ ۱۹۲۵ء میں آگ سے پورا میوزیم تباہ ہوگیا تھا۔ مگر ۱۹۲۸ء میں اس کا دوبارہ افتتاح ہوا جو اب تک قائم ہے۔ فن کا کمال یہ ہے کہ آپ کسی ماڈل کے سامنے جا کر کھڑے ہو جائیے۔ اگر پہلے سے یہ معلوم نہ ہو کہ یہ ماڈل ہے تو آپ بلا کسی وہم وگمان کے بھی سمجھیں گے کہ ایک سچ مچ کے آدمی یا آدمیوں کے سامنے کھڑے ہوئے ہیں۔ اسی انداز میں حکومت انگلستان کے بادشاہ، اعیانِ حکومت، وزرائے مملکت، مشاہیرِ تاریخ، شاہی خاندان کے افراد، مشہور سپہ سالارانِ فوج ان سب کے ماڈل ہیں۔ اور پھر صرف انگلینڈ اور یورپ کے نہیں۔ بلکہ دوسرے ممالک کے مشاہیر کے بھی ہیں۔ چنانچہ ایک کونہ میں پنڈت جواہر لال نہرو اور مسٹر محمد علی جناح کے بھی ماڈل ہیں۔ اگرچہ ان میں وہ بے ساختگی اور اصلیت نہیں ہے جو اوروں میں ہے۔ بعض ماڈل کسی مظلوم شہزادی یا بادشاہ یا ستم رسیدہ انسانوں کے ہیں جو بہیمیت اور درندگی کا شکار ہوگئے وہ بڑے رقت انگیز ہیں اور ان کو دیکھ کر عبرت ہوتی ہے اور دنیا کی بے ثباتی دنیا پائیداری کا نقشہ آنکھوں میں پھر جاتا ہے۔ غرض کہ میں نے یہ میوزیم بڑی توجہ اور دلچسپی سے دیکھا۔ یہ علاوہ فن کے خود تاریخ کے اہم ابواب پر مشتمل ہے۔ پلینیٹیریم (PLANETARIUM) میوزیم کے پاس ہی تھا اور اس کو دیکھنے کا ارادہ بھی تھا مگر یہاں دیر اتنی ہوگئی کہ اس ارادہ کو ملتوی کرنا پڑا۔ اب ٹیوب میں بیٹھ کر پکاڈلی پہنچے۔ یہ لندن کا نہایت پر رونق اور مشہور بازار ہے اور بڑے بڑے ہوٹل، ریستوراں یہیں ہیں۔ میری ایک دیرینہ کمزوری ہے اور وہ ہے اعلیٰ درجہ کا ریستوراں۔ کلکتہ اور دلی میں یہ برابر معمول رہا ہے کہ دو چار بے تکلف دوست احباب کو ساتھ لیا اور کسی مغربی طرز کے رستوران میں جا بیٹھا اور گھنٹہ سوا گھنٹہ یہاں بیٹھ کر اور چائے پی پلا کر واپس آگیا۔ چنانچہ پکاڈلی میں ایک ریسٹوران منتخب کر لیا اور کچھ دیر یہاں بیٹھ کر تھکن دور کی۔ یہاں سے چلے تو گھومتے گھامتے ہائڈ پارک جا پہنچے۔ یہ نہایت وسیع و عریض اور بڑا حسین و جمیل پارک ہے۔ فضا میں مستی برستی ہے اور ہوا میں خوشبوئیں گھلی ہوئی ہیں۔ یہاں لوگ اچھے

اور بُرے دونوں ہی قسم کے منظر نظر آے۔ بیٹھنے کا موقع تھا نہیں اس لئے بس ایک طرف سے دوسری طرف گزرتے اور ہر چیز پر ایک اچٹتی نگاہ ڈالتے گزر گئے۔ اسی دوران میں ایک ریستوران میں انگریزی کھانا کھایا۔ ساڑھے دس یا گیارہ بجے قیام گاہ پر واپس پہنچے۔ شب میں نیند بڑی گہری آئی۔ آج یعنی ۱۱ ستمبر کو روانہ ہونا تھا، اس لئے معمولاتِ صبح گاہی اور ناشتہ سے فارغ ہوکر دس بجے کے قریب وکٹوریہ اور یہاں سے کمپنی کی بس میں سوار ہوکر ایک بجے کے لگ بھگ لندن ایرپورٹ پہنچے۔ یہاں میں نے شمسی کو خدا حافظ کہا اور چند رسمی کارروائیوں کے بعد جہاز میں جاکر بیٹھ گیا۔ جہاز ٹھیک ½ ۱ بجے اڑا اور ½ ۹ بجے یعنی آٹھ گھنٹہ میں مونٹریل پہنچ گیا، مجکو پالم سے روانہ ہوتے وقت جو ایکسچینج ملی تھی وہ سب لندن کی نذر ہو گئی تھی۔ اس لئے میں نے لندن سے مونٹریل تک کا سفر بلا مبالغہ اس طرح کیا کہ جیب میں ایک پیسہ بھی نہیں تھا۔ اور اس لئے بڑی تشویش تھی کہ اگر مونٹریل کے ہوائی اڈہ پر کوئی بھی نہ ملا تو کیا ہوگا۔

ادبیات

غزل

الم مظفر نگری

وہ کہنے کو تو فرزانہ ہیں فرزانہ نہیں ہوتے
جو فصلِ گل کے آنے پر بھی دیوانہ نہیں ہوتے

یہ ہوں کیونکر حریفِ جلوۂ عریاں سرِ محفل
کہ پروانوں میں اندازِ کلیما نہ نہیں ہوتے

سرِ مژگاں تو ہیں تا گوشۂ دامن نہیں آتے
یہ لختِ دل بھی تو سرحیٔ افسانہ نہیں ہوتے

سرِ محفل تڑپنا اور جلنا دیکھ کر اس کا
یہ اہلِ بزم کیوں ہمدردِ پروانہ نہیں ہوتے

بہاروں میں کھنکتے ہیں کٹورے لالہ و گل کے
مگر ساقی جوابِ دورِ پیمانہ نہیں ہوتے

بغیر بیعت پیرِ مغان رندانِ بادہ کش
ذرا بھی واقفِ اسرار میخانہ نہیں ہوتے

دو عالم میں کہیں ہوں ان کے جلوے دیکھتے ہیں ہم
کسی منزل میں بھی منزل سے بیگانہ نہیں ہوتے

سرِ شاخِ نشیمن سرد نالے بھی غنیمت ہیں
نہ ہوں گر باعثِ گرمیٔ کاشانہ نہیں ہوتے

کبھی چشمِ تماشا اس لئے ناکام رہتی ہے
وہ ہر جلوے میں شاید بے حجابانہ نہیں ہوتے

ہوائے بوئے گل سے ان کے جلوے ماند ہوتے ہیں
الم داغِ محبت شمعِ گل خانہ نہیں ہوتے

غزل

مولانا عبدالوہاب صاحب صرفی حیدرآبادی

کب میرے دل میں یاد ہے اُس رشک حور کی
روشن ہوئی ہے کعبے میں اک شمع نور کی

ہم خفت نظر سے سمجھتے ہیں اس کو غیب
اک مستقل حجاب ہے شدت ظہور کی

خال سیاہ و عارضِ روشن، خدا گواہ
تصویر کھنچ گئی ہے تجلی و طور کی

اعجاز اس کے قد سراپا بہار کا
فصلِ خزاں میں نغمہ سرائی طیور کی

اس کی نگاہِ ناز سے کوئی نہ بچ سکا!
کرنے کو یوں تو ہم نے بھی کوشش ضرور کی

کیا کہئے اس کے حسنِ ملائک فریب کے
بارش ہو جس کے نقشِ کفِ پا پہ نور کی

دیدار اس کا مدنظر ہے، جہاں بھی ہو
حسرت قصور کی نہ تمنا ہے حور کی

دل کا نظام درہم و برہم نہ ہو کہیں
بدلی ہوئی ہیں آج نگاہیں حضور کی

مسجد میں ذکرِ بادہ ہے، اللہ رے انقلاب
آتی ہے میکدے سے صدا "یا غفور" کی

عرضِ وفورِ ضعف کی اس سے امید کیا
آمد شدِ نفس ہو صدا جس کو صور کی

آزاد ہے زمان و مکاں سے ترا وجود
اور ہیں ابھی حدود ہمارے شعور کی

کھولے ہمارے کان بھی گویا حضور نے
اغیار کو سنا ہے سنائی ہے دور کی

دل پر نظر ہے اپنی نہ عرشِ عظیم پر
نزدیک ہی کی ہم کو خبر ہے نہ دور کی

صرفی بایں فسردگی و بے دلی تمہیں
حسرت ہے اس کی بزمِ نشاط و سرور کی

غزل

سعادت نظیرؔ

چمن میں بھی ہم نے یہ دیکھی بُرائی،
جہاں روئی شبنم، کلی مُسکرائی،

ہوائے گلستاں کسے راس آئے!
بہاروں کا ہر جلوہ ہے سیمیائی،

خدا جس چمن کا محافظ ہو، اُس تک
یقیں ہے، نہ ہوگی خزاں کی رسائی

ستم سے خدا کے لئے ہاتھ اٹھاؤ
ہمیشہ ستم گار نے منہ کی کھائی،

جو دیکھا، ستارے نہیں اپنے بس میں
الگ ہم نے قندیل اپنی جلائی

بہت مشکلیں سنگِ راہِ طلب تھیں
مگر شوقِ منزل نے ہمت بڑھائی

نظیرؔ! اس کا ثانی نہیں مل سکے گا،
اگرچہ چھان ماریں خدا کی خدائی

تبصرے

ہندوستان عربوں کی نظر میں: جلد دوم

تقطیع متوسط کتابت طباعت بہتر ضخامت چار سو صفحات. قیمت آٹھ روپئے۔

پتہ:- دار المصنفین اعظم گڈھ۔

دار المصنفین اعظم گڈھ کے تاریخ ہند کے قدیم منصوبہ کے تحت اس کتاب کی جلد اوّل جو تیسری اور چوتھی صدی ہجری کے عرب مورخین کے ہندوستان سے متعلق بیانات پر مشتمل تھی پہلے شائع ہو چکی ہے اور ان صفحات میں اُس پر تبصرہ بھی ہو چکا ہے۔ زیر تبصرہ کتاب اسی کا دوسرا حصہ ہے اور ابن ندیم سے لے کر قلقشندی تک جو نویں صدی کا مصنف ہے نو مورخین کے بیانات پر مشتمل ہے۔ اس طرح دونوں جلدوں میں تیسری صدی سے لے کر نویں صدی تک کے عرب مصنفین نے ہندوستان کے بارے میں جو کچھ لکھا تھا وہ سب مع عربی متن کے اردو زبان میں خوش سلیقگی کے ساتھ یکجا ہو گیا۔ اگرچہ عربوں نے ہندوستان کی قدیم تاریخ کی نسبت بہت کچھ افسانوی باتیں لکھ دی ہیں تاہم اس ملک کے عام رسم و رواج. معاشرت. اقتصادی حالا لوم و فنون. اور مذہبی عقائد و اعمال کے متعلق جو معلومات ان کتابوں میں ہیں وہ فارسی ریخوں میں بھی نہیں ہیں۔ اس بنا پر یہ کتاب بے شبہ تاریخ ہند کے طلبا اور اساتذہ کے لئے ی قابل قدر اور لائق مطالعہ ہے. عربی متن کے ساتھ عام فہم اور سلیس اردو ترجمہ اور مصنف مختصر حالات بھی ہیں۔ اور کہیں کہیں حواشی بھی ہیں. اگر حواشی مزید جامع اور محققانہ ہوتے تو

کتاب کی افادیت دو چند ہو جاتی۔

ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کا فوجی نظام

از جناب سید صباح الدین عبدالرحمٰن صاحب ایم۔ اے۔ تقطیع متوسط

کتابت وطباعت بہتر۔ ضخامت پانچ سو صفحات۔ قیمت مجلد آٹھ روپے

پتہ:۔ دارالمصنفین اعظم گڈھ

یہ کتاب بھی تاریخ ہند کے سلسلہ کی ایک کڑی ہے مگر نہایت اہم اور وقیع۔ اس میں فاضل مصنف نے فوجی نظام سے متعلق کسی چھوٹی سے چھوٹی بات کو بھی نظرانداز نہیں ہونے دیا ہے۔ چنانچہ فوج میں عہدے کون کون سے ہوتے تھے۔ اُن کے القاب و امتیازات کیا تھے۔ اُن کے تقرر کی شکل کیا ہوتی تھی۔ اسلحہ جو استعمال کئے جاتے تھے اُن کے نام اور کام کیا تھے۔ فوجی لباس کی قسمیں کتنی تھیں اور اُن کی وضع قطع کیا ہوتی تھی۔ پاپیادہ فوج کے علاوہ جو سوار فوج ہوتی تھی اُن کی کیا اہمیت تھی اور ان کے مناصب وفرائض وغیرہ کیا تھے۔ پھر ہاتھی۔ پاپیادہ طریقِ جنگ۔ جنگ کی تربیت۔ چھاؤنیاں۔ مختلف بادشاہوں کے زمانہ میں افواج کی تعداد۔ وغیرہ وغیرہ غرض کہ کوئی عنوان ایسا نہیں ہے جس کی جزئی تفصیلات نہ بیان کی گئی ہوں اور اُن پر دادِ تحقیق نہ دی گئی ہو۔ پھر چونکہ ہر قوم کا فوجی نظام اس کے بنیادی عقائد وافکار، ذہنی بلندی، اخلاق وعادات۔ اُن کی معاشرت اور اقتصادی حالات وذرائع آمدنی کا آئینہ ہوتا ہے اس لئے اس کتاب میں ضمناً ان چیزوں کی جھلک بھی جگہ جگہ نظر آتی ہیں اور ان کی وجہ سے ایک نہایت خشک موضوع خاصہ دلچسپ اور لطف آفریں بن گیا ہے۔ زبان وبیان کی سنجیدگی ومتانت اور شگفتگی وسلاست کے لئے لائق مصنف کا نام کافی ضمانت ہے۔ بقول ڈاکٹر سید محمود کے جنھوں نے اس پر مقدمہ لکھا ہے اگرچہ کتاب ایک برس میں لکھی گئی ہے۔ لیکن یہ مصنف کے بائیس تیئیس برس کی محنت کا نتیجہ ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اردو تو اردو کسی زبان میں بھی اس خاص موضوع پر اس قدر عظیم مواد اور وہ بھی اس ترتیب کے ساتھ کہیں یکجا نہیں ملے گا مولانا سید سلیمان ندوی نے

علاوہ عام ارباب ذوق کو بھی اس کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کے عہد کے تمدنی کارنامے

تقطیع متوسط۔ کتابت وطباعت بہتر۔ ضخامت ۴۴۳ صفحات قیمت درج نہیں
پتہ:۔ دار المصنفین اعظم گڈھ

پہلی کتاب میں تمدنی جلوے دکھائے گئے تھے۔ اس کتاب میں ان تمدنی کارناموں کا بیان ہے جو مسلمان حکمرانانِ ہند کے عہد میں انجام پذیر ہوئے۔ یہ کتاب کوئی تصنیف نہیں بلکہ چند مقالات کا مجموعہ ہے۔ چنانچہ پہلے فنِ تعمیر پر پروفیسر محمد مجیب کا مقالہ ہے اس کے بعد "رفاہِ عام کے کام"۔ "نئے شہر۔ قصبے اور گاؤں۔ باغات۔ ترقی حیوانات۔ اور تعلیم کی ترقی" کے زیرِ عنوان پانچ مقالات مولانا عبد السلام ندوی اور "کاغذ سازی" اور "کتب خانے" دو مقالات مولانا سید ابو ظفر ندوی اور آخری مقالہ "تیموری دور کی خطاطی اور مشہور خطاط" مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی کے قلم سے ہیں۔

ہر مقالہ اپنی جگہ پر سیر حاصل اور پُر از معلومات ہے اور اس کے مطالعہ سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اگر مسلمان اس ملک میں آٹھ سو برس تک حکمراں رہے ہیں تو انھوں نے ہر شعبۂ زندگی میں اس ملک کی ایسی خدمات بھی انجام دی ہیں جو تاریخ میں ہمیشہ یادگار رہیں گی۔ اربابِ ذوق کو اس کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیئے۔

وحی الٰہی وحی اور اس سے متعلق مباحث پر محققانہ کتاب جس میں اس مسئلہ کے ایک ایک پہلو پر ایسے دلپذیر و دلکش انداز میں بحث کی گئی ہے کہ وحی اور اس کی صداقت کا نقشہ آنکھوں کو روشن کرتا ہوا دل میں سما جاتا ہے اور حقیقتِ وحی سے متعلق تمام غلطیاں صاف ہو جاتی ہیں۔

تالیف مولانا سعید احمد ایم۔ اے۔ کاغذ نہایت اعلیٰ۔ کتابت نفیس چکنی ہوئی۔ [illegible] عمدہ۔ صفحات ۴۰۰ قیمت تین روپے مجلد چار روپے۔ مکتبہ برہان اردو بازار دہلی۔

ب عرب و ہند کے تعلقات" کے بعد اس پایہ کی یہ دوسری کتاب ہے جو تاریخ ہند کے ایک اہم
موضوع پر اردو میں پہلی مرتبہ شائع ہوئی ہے اور جس نے اردو لٹریچر کو چار چاند لگا دیئے ہیں
مصنف اور ادارہ دار المصنفین دونوں اس کے لئے شکریہ اور داد کے مستحق ہیں۔

وستان کے مسلمان حکمرانوں کے عہد کے تمدنی جلوے

تقطیع متوسط، کتابت وطباعت بہتر، ضخامت ۶۲۳۔ قیمت مجلد دس روپے
پتہ:- دار المصنفین اعظم گڈھ

یہ کتاب بھی تاریخ ہند کے سلسلہ کی ایک کڑی ہے اور جیساکہ نام سے ظاہر ہے اس میں
چیزوں کا محققانہ بیان اور تذکرہ ہے جو کسی زمانہ کے اعلیٰ تمدن کا نقش ونگار ہوتی ہیں۔
سلاطین دہلی اور شاہان مغلیہ کے دربار۔ محلات۔ محلِ خاص۔ حرم۔ پوشاک۔ پارچہ بافی
ے کارخانے۔ زیورات۔ جواہرات۔ سنگار۔ خوشبوئیات۔ خورد ونوش۔ شادی بیاہ کے
سوم۔ جشن عید ونوروز۔ دعوتیں اور پارٹیاں۔ تفریحات۔ فنون لطیفہ۔ ان تمام عنوانات
ے ماتحت کوئی ایک جزئی بات بھی ایسی نہیں ہے جس کا تذکرہ اس کتاب میں موجود نہ ہو۔
ظاہر ہے کہ ہماری فارسی تاریخوں میں چونکہ عام طور پر بادشاہوں کے مناقب اور ان کی
ں کا تذکرہ ہوتا ہے اور وہ چیزیں جن سے اس عہد کے تمدن اور معاشرت پر روشنی
ے بہت کم ہوتا ہے اور وہ بھی غیر مرتب۔ اس لئے فاضل مرتب کو دانہ دانہ مہیا کرکے آ
دار بنانے میں کتنی محنت ومشقت اٹھانی پڑی ہوگی اس کا اندازہ وہی حضرات کر سکتے ہیں
یں اس قسم کے کاموں کا ذوق اور تجربہ ہے۔ اگرچہ اس کتاب کا نقص یہ ہے کہ اس سے
ف شاہی محلات اور امراء و اعیان مملکت کی معاشرت اور ان کے تمدن کا جلوہ نظر آتا
ہ عوام اور پست سماجی طبقوں کا حال کیا تھا؟ اس پر کوئی روشنی نہیں پڑتی تاہم اپنے
موضوع پر اردو میں یہ پہلی کتاب ہے اور بڑی جامع مفصل اور مبسوط۔ تاریخ کے طلبا کے